Die

Platonische Ideenlehre.

INAUGURAL-DISSERTATION

zur

Erlangung der Doctorwürde

der

hohen philosophischen Facultät zu Marburg

vorgelegt von

August Auffarth
aus Ziegenhain.

Marburg.
1883.

I. EINLEITUNG.

II. ALLGEMEINER TEIL.

Das Problem der Ideenlehre. Die Idee als Vorstellung. Die Idee als Substanz. Versöhnung beider Momente.

III. BESONDERER NACHWEIS an Phädrus, Phädon und Symposion.

1. Die Idee ist *οὐσία*.
2. Die Idee ist ein *νοητόν*.
3. Die Erkenntnis des *οὐσία-νοητόν* ist an die Erfahrung gebunden.
4. Anhang. a) die *μέθεξις*, b) die Bedeutung des Mythus bei Plato und der Lehre von der *ἀνάμνησις*, c) die Platonische Unsterblichkeitslehre, d) Gegenseitiges Verhältnis der behandelten drei Dialoge.

I.

Während die Vorsokratiker eine an und für sich bestehende Welt zum Gegenstand ihrer Forschung erheben, ist Plato der Erste in der Geschichte des Philosophirens, der alles Sein und Geschehen lediglich in Abhängigkeit von dem denkenden Subject, in seinem Bezogensein auf ein menschliches Bewusstsein betrachtet (Phaedon p. 96—99). Er erhebt zum erstenmal klar und bestimmt die Frage nach der Möglichkeit einer Erkenntnis und den Gründen ihrer Gewisheit, und somit hat der kritische Idealismus in ihm seinen ersten Vertreter.

Mit jener Fragestellung tritt Plato in bewussten Gegensatz zu den vorangegangenen Systemen, denen allen gegenüber er im Phädon in grossen Zügen die neue „Methode" der philosophischen Betrachtung entwirft, als die allein eine Erklärung des Alls ermögliche. Indem nun das Platonische Denken an das vorhergehende Philosophiren anknüpft, muss es von demselben abhängig erscheinen in dem Sinne, dass es nicht ausser Zusammenhang mit jenem verstanden werden kann, denn das ist ja das Wesen grosser Gedankenschöpfungen, dass sie nicht unvermittelt in die Zeit hineintreten, sondern in dieser sich vorbereiten und aus ihr herauswachsen, und so muss denn auch Plato den Gedankengehalt seiner Vorgänger in sich verarbeitet und in das Bewusstsein aufgenommen haben.

Fängt nun, wie alles Philosophiren, so auch das Plato's mit dem θαυμάζειν an (Theaet 155 D), so wollen wir hierunter bei ihm den zu eigenem Suchen allererst anregenden Zustand der Betrachtung verstehen, der auf die Beobachtung hinausläuft, dass das Denken der Vorzeit nicht zu den Ergebnissen geführt habe, die den forschenden Geist endgültig befriedigen und eine vollkommene Lösung des Welträtsels gewähren; wie die Widersprüche, die sich in den Meinungen und Behauptungen ungelöst gegenüberstehen, es erkennen lassen, dass die gesuchte

Wahrheit noch nicht gefunden worden, die Verwandtschaften und Anklänge aber in den Gedankengängen auf eine „verborgene Wahrheit“ hindeuten (Theaet 155 E) und darauf hinweisen, dass es im letzten Grund doch eine und dieselbe Aufgabe war, die alle zu lösen suchten, aber nicht vermochten, weil sie das Problem eben noch nicht klar und bestimmt erkannt hatten (Soph. 242 C, 243 A, D, E). Daher haben ihre mislungenen Versuche die grosse Bedeutung, dass sie den Weg zur richtigen Problemstellung weisen.

Dieses Problem klar und bestimmt erkannt und seine Lösung der Hauptsache nach gegeben zu haben, ist Plato's Verdienst. Zwar musste, um diese neue Philosophie an das Licht zu gebären, sein Geist sich befruchten mit den Keimen, welche das Denken früherer Jahrhunderte in die Zeit gelegt, diese Philosophie selbst aber ist kein eklektisches System: rein äusserliche Überarbeitung eines vorhanden Vorgefundenen, eine Verschmelzung etwa von Heraklit und Parmenides, wie Herbart es annimmt, wenn er den Kern der Ideenlehre in eine arithmetische Formel fassen zu können glaubt[1]), noch aber wird die Ansicht, wie uns scheint, das Wahre treffen, die K. F. Hermann[2]) vertritt, Platon gehöre „im Grunde nur der Geist, mit dem er die todte Masse durchdrang“, er sei „der Mittelpunkt, in welchem sich die zerstreuten Bruchstücke früherer entgegengesetzter Lehren zu einer höheren Einheit begegneten“; vielmehr ist dieselbe, obwohl geschichtlich vorbereitet, dennoch die ureigenste Tat seines Geistes, etwas durchaus Neues und Selbstständiges, bisher noch nicht Gedachtes[3]).

Dass sie nach Platon's Bewusstsein wenigstens ein solches war, scheint uns die eigentümliche Art und Weise, wie er die Ideenlehre an verschiedenen und zwar bezeichnenden Stellen

---

[1]) Herbart WW. ed. Hartenst. XII. S. 81. Divide Heracliti *γένεσιν οὐσιᾷ* Parmenidis: habebis ideas Platonis.

[2]) K. F. Hermann: Geschichte der platonischen Philosophie I. S. 132 u. S. 347. Ebenso Zeller: Die Philosophie der Griechen II. 1. S. 474 u. S. 549.

[3]) Ebenso Ribbing: Genetische Darstellung der Platonischen Ideenlehre I. S. 59. Es zeige sich, dass da, wo es sich um eine principiell neue Entwickelungsreihe handle, „eine neue Potenz oder ein neuer Factor im ganzen Philosophiren von nöthen ist“, und aus einem solchen habe denn auch, um den Uebergang von der realistischen zur idealistischen Speculation zu bereiten, die idealistische Philosophie ihren Ausgangspunkt genommen.

einführt, unverkennbar zu beweisen, eine Eigentümlichkeit, die wir eben nur unter jener Voraussetzung zu verstehen vermögen. Was sollte es sonst heissen, wenn er den Theätet, der ja auch „in diesen Dingen nicht unerfahren", Theaet 155 C sagen lässt, dass ihn beim Hinblick auf die Lehre, dass nichts sei, sondern alles werde, nämlich (was hier noch nicht ausgesprochen wird) durch die Idee (vgl. Phaed. 100 E), „bisweilen ein Schwindel überkomme"? oder wenn er selbst diesen Gedanken als ein Traumbild bezeichnet, das ihm so vorschwebt (Cratyl. 439 C)? Nichts anderes kann es auch besagen sollen, wenn er diese λόγοι, die er „vorlängst einmal im Traum oder auch wachend vernahm" (Phileb 20 B) gar nicht aussprechen mag, „aus Furcht, in einen Abgrund von Geschwätz versinkend umzukommen" (Parm. 130 D); das ist nur der Ausdruck des Bewusstseins, eine neue Wahrheit gefunden zu haben, die eben darum, weil sie so neu ist, dem grossen Haufen, der, ohne Verständnis für Dinge an sich, nur Sinnendinge als das Seiende erachtet (Rep. VI. 494 A, vgl. Phileb 14 D), als „etwas Kindisches" (Theaet 169 D) erscheinen muss, als „Geschwätz", wie er sich ironisch ausdrückt (Phaed. 76 D, 100 B)[1]); denn wie schon „ein von Natur sehr reichbegabter Mann" dazu gehört, um überhaupt nur zu begreifen, dass es von einem jeden Dinge eine Idee gebe, so „ein noch ausgezeichneterer dazu, das auszufinden". (Parm 135 A. B).

Die Idee ist erfunden! Damit ist ihr Wesen aufs schlagendste gekennzeichnet, und es wird dieser Gedanke noch weiter ausgeführt, wenn Plato (Phileb 64 A) dieses Erfinden als ein „seherisches Ahnen" schildert, jenem Fund des Denkens somit die gleiche Ursprünglichkeit und das Geborenwerden aus ebenso urplötzlicher Erleuchtung zuerkennend wie dem Gesichte eines Sehers — womit übereinkommt die Gleichstellung der philosophischen ποίησις mit der künstlerischen (Sympos 209 A, vgl. 205 B). insofern diese „erfinderisch" zu nennen sei, so dass also der Philosoph seine Ideen ebenso erfinden soll wie der Künstler die Urbilder, auf die er beim Schaffen hinschaut, daher denn das philosophische Empfangen ebenso ein Schauen heisst wie das dichterische. —; oder wenn er (Phaed. 99 D) davon redet

[1]) Von diesem Gesichtspunkt aus lassen sich ähnliche Vorwürfe verstehen, die dem Platonischen Sokrates gemacht werden. Vgl. Gorg 481 C, 485 A, C, 486 A, C, 489 B, 490 D, E, 511 A, 513 C; Theaet 195 C.

als von einer Entdeckungsfahrt, so wie einer, der ein bisher unbekanntes Land aufgefunden hat. Damit dann zusammengehalten die Gewisheit und Überzeugung, mit dieser Idee „die allersicherste Antwort“ auf die Frage nach dem wahren Sein gegeben und in ihr die „Voraussetzung“ gefunden zu haben (Phaed. 100 D, 101 D), ohne die eine wahrhaft wissenschaftliche Erklärung des Seienden unmöglich sei (Parm 135 C), und es wird feststehen: so redet keiner, dessen philosophische Leistung in nichts weiter bestand, als die sokratischen Begriffe zu selbstständig ausser und über der Erscheinung existirenden und dieser beziehungslos gegenüberstehenden Ideen zu hypostasiren, sie aus Erkenntnisnormen zu sogenannten metaphysischen Principien zu erheben[1]), das ist das ausgesprochene Bewusstsein eines neuen Gedankens, das Staunen und der Triumph des Entdeckers[2]).

Schon um deswillen nun, als Entdecker eines neuen philosophischen Gedankens, wäre Plato ein Dichter zu nennen — jeder Denker ist ein Dichter[3]) —, denn was diesen ausmacht, ist ja doch eben das, was man geniale Eingebung nennt, „die Göttergabe der *μανία*“ (Phaedr. p. 244, 245 A, 242 C), die Plato für den Philosophen nicht minder als für den Dichter in Anspruch nimmt, deren keiner das, was er wird, durch handwerksmässiges Erlernen wird (Phaedr. 245 A, vgl. 265 D, 270 B, D), und die eben auf jenem „seherischen Ahnen“ beruht, dem seine Gesichte wie Traumbilder aufgehen, vor deren Grösse es schwindelnd zurückschreckt, als täte sich ein Abgrund vor ihm auf. Schon allein also durch den genialen Gedanken würde Plato ein Dichter in des Wortes eigenster Bedeutung sein, wenn es nicht auch die künstlerische Ausführung des Gedankens bezeugte. Diese plastische Darstellung, die Wort und Gedanke so schön in Eins verbindet, die glänzende, hinreissende Schilderung, die Anschaulichkeit und lebensvolle Zeichnung in den Bildern, ein Malen mit Gedanken, damit in Verbindung ein feiner Sinn für das Schöne und ein ausgebildetes, hochentwickeltes Kunstverständnis, wie die Fülle von feinen, treffenden Bemer-

---

[1]) So Zeller II. S. 470, 472, 447, 551. Ebenso Ritter: Geschichte der Philosophie II. S. 201.

[2]) Vgl. Cohen: Die Platonische Ideenlehre. Zeitschrift für Völkerpsychologie u. Sprachwissensch. IV. S. 403 ff.

[3]) Vgl. Fichte, 5te der Reden an die deutsche Nation.

kungen über das Wesen der Kunst und die durchgehende Anlehnung an dieselbe in der Rede es beweist: das alles bezeugt es zur Genüge, wie innerlich verwandt er der Kunst ist; und vielleicht gerade eben deshalb, weil er selbst so sehr Künstler war und den verderblichen „Zauber“ des dichterischen Wahnsinns so genau kannte (Rep. X. 607 C), der den Menschen zu einem Schwärmer macht, der nicht weiss, was er tut — wie bezeichnend hierfür, dass er nach der Bekanntschaft mit Sokrates seine Gedichte verbrannt haben soll! —, „wenn nicht die Kenntnis des Wesens der Dinge an sich ein Gegengift bietet“ (ibid. 595 B), nötigt ihn die Folgerichtigkeit seines Erziehungsprincips so entschieden, die Dichter aus dem Staate auszuschliessen, als die nicht zur Tugend zu erziehen vermögen.

Plato war Denker und Dichter in Einer Person, und zwar nicht neben dem Philosophen auch noch zuweilen Dichter, sondern zugleich und als Denker eben ist er Dichter, denn nur einem solchen konnte jene wunderbare Verschmelzung von Form und Inhalt gelingen, wie sie den Platonischen Stil kennzeichnet, und gerade dieses dichtende Denken, die harmonische Verbindung beider Anlagen, einer lebhaften Einbildungskraft mit der Gabe eines scharfen tiefsinnigen Geistes, macht, wie Tennemann es treffend bestimmt hat, seine in solcher Vollendung noch nie übertroffene Originalität aus, „durch welche er ebenso glücklicher Erfinder als geistreicher Schriftsteller wurde“ [1]). Wenn gleich er nun auch diese scheinbar widersprechenden Züge zur Einheit zu verbinden wusste, so war doch seiner Einbildungskraft die Denkkraft überlegen; „diese beherrscht jene, sie schreibt die Grenzen, die Zwecke und die Art und Weise vor, für welche und wie sie sich äussern soll“ [2]); allein schon das ausgesprochene Interesse für die Mathematik und die Hochschätzung dieser Wissenschaft, deren Bedeutung für die Erkenntnislehre er mit genialem seiner Zeit weit vorauseilendem Blick festgestellt hat, könnte das beweisen, wenn es nicht auch jene „Härte und Rohheit“ gegen die Dichter (Rep. X., 607 B) bezeugte. Eine solche

---

[1]) Tennemann, Geschichte der Philosophie II. S. 201, 202. Ebenso Zeller II. 1, S. 377, obwohl er, wie uns scheint, diese Einheit in seiner Darstellung nicht festhält. Vgl. S. 711.

[2]) Daraus, dass die Denkkraft bei Plato die Führung der Seele hat, erklärt es sich, dass Lewes in Plato nur den eingefleischten Dialektiker, lediglich den strengen abstracten Denker hat sehen können.

Forderung kann nur eine durch und durch dichterische Natur erheben, die einerseits in das geheime Wesen des künstlerischen Genius vollkommen eingeweiht ist, auf der andern Seite aber wieder einen so klaren scharfen Verstand besitzt, um die Schäden dieser Anlage erkennen und diese selbst in den Dienst höherer Zwecke stellen zu können.

Diese glückliche Verbindung beider Vermögen war nun für Plato die Ursache, dass er bei seinem Denken einen höheren Schwung nahm, aber dieser höhere Schwung, wie er auch eine höhere Sprache sich erzeugte, hat er, neben der Neuheit des Gedankens und dem Mangel einer systematischen Darstellung desselben, auch zugleich den Anlass zu den vielen Misverständnissen gegeben, denen die Platonische Philosophie von jeher begegnet ist. Eben wegen dieses dichterischen Charakters der Ideenlehre hat der anders veranlagte Aristoteles nur „leeres Gerede und dichterische Metaphern“ in ihr erblicken können, aber gerade dieser Vorwurf dünkt uns der beste Beweis dafür, dass nur aus der Würdigung dieses poetischen Charakters, unter Anerkennung der Einheit des Denkers und Dichters in Plato, das rechte Verständnis seiner Philosophie zu gewinnen ist.

Was nun jenen Vorwurf betrifft, so tritt darin deutlich hervor, wie sehr die Kritik des Aristoteles von seinen eigenen philosophischen Anschauungen beeinflusst ist. Zwar berichtet er wortgetreu, aber bei „seiner Neigung, fremde Ansichten in Kategorien seines Systems zu fassen“ (Zeller S. 614) hält er sich, zumal die hohe Sprache der Deutung so weiten Spielraum liess, mit Verkennung des eigentlichen Sinn's einseitig an den Buchstaben, fasst, was blos bildlich gemeint ist, wörtlich auf, oder nimmt die einzelnen Lehrsätze für sich, ohne nach ihrem Zusammenhang zu fragen, und so finden sich denn, sagt Zeller S. 634, manche „zum Teil auffallende Misverständnisse Platonischer Äusserungen,“ selbst da, wo er sich ausdrücklich auf noch vorhandene Schriften Plato's beziehe, und bei manchen Sätzen sei es geradezu unglaublich, dass Plato mit ihnen den Sinn verbunden habe, den sein Schüler ihm unterlege, und so müsse er denn „einer allzu äusserlichen dogmatischen, den Geist und Zusammenhang der Platonischen Lehre zu wenig berücksichtigenden Auffassung dieser Aussagen beschuldigt werden.“ Bei so grundverschiedener Geistesrichtung, und weil des Aristoteles wissenschaftliche Überzeugung an der Kritik fremder sich

entwickelt, war ja ein Misverständnis um so naheliegender, indem die eigene Weisheit, die er findet, ihn hindert, den verwandten Gedanken in der misliebigen Einkleidung zu erkennen.[1])

Man mag nun hierüber urteilen, wie man will: soviel dürfte hiernach feststehen, dass die Kritik des Aristoteles, wenn auch Bericht eines unmittelbaren Schülers, doch keinen Massstab für die Beurteilung der Ideenlehre abgeben kann, weil die Annahme sich aufdrängt, dass der Schüler den Lehrer nicht verstanden habe[2]), indem seine abstract nüchterne Denkrichtung, die „überall feste, scharf abgegrenzte Begriffe suchte“ (Zeller S. 634), von dem, eine unbestimmte vieldeutige Ausdrucksweise im Gefolge habenden poetischen Schwung des Lehrers sich allzusehr abgestossen fühlen mochte[3]).

---

[1]) Dies gegen Brandis (Geschichte der griechisch-römischen Philosophie II. 2, S. 625), der Misverstand oder gar Misdeutung der Platonischen Grundlehren auf Aristoteles nicht kommen lassen, wohl aber gern zugeben will, dass er in seiner Kritik Grund und Ziel jener Grundlehren unberücksichtigt gelassen und die mythischen Einkleidungen oder Ergänzungen nicht als solche, sondern als Lehrstücke gefasst habe, womit er also auf die oben ausgesprochene Ansicht hinauskommt. Manche falsche Einwendungen des Aristoteles glaubt Brandis auch durch die Annahme erklären zu können, Aristoteles habe hierbei bestimmte, in den mündlichen Lehrvorträgen Plato's oder den Auslegungen seiner Schule enthaltene Erklärungen vor Augen gehabt (S. 620); doch muss auch er in der Polemik des Aristoteles eine „hin und wieder an Leidenschaftlichkeit grenzende Schärfe“ gegen seinen Lehrer anerkennen (S. 612).

[2]) Vgl. Ritter II. S. 173: „denn ein grosser Denker wird selten von den Schülern, die unmittelbar seine Worte ihm vom Munde nehmen, ganz verstanden; es gehört Zeit dazu, ihn zu begreifen.“ — Man müsste denn Lotze (Logik S. 505) beipflichten, es scheine unglaublich, dass Aristoteles die wahre Meinung Plato's bis zu einem Misverständnis von so grosser Bedeutung sollte verfehlt haben. Die Art, wie er seine Polemik gegen die Ideenlehre überhaupt, nicht gegen bestimmte Sätze Plato's führe, sowie manche Einzelheiten seiner Einwendungen berechtigten zu der Annahme, dass sein Streit sich zum Teil gegen Misverständnisse richte, die frühzeitig in der Akademie eingerissen seien.

[3]) Ritter III. S. 10 u. 11 bemerkt, dass Aristoteles eine, wenn auch erklärliche, natürliche Abneigung gegen Plato nicht undeutlich zu erkennen gebe. Sein wissenschaftlicher Charakter, der mehr als wünschenswert von dem Bestreben nach künstlerischer Darstellung der Philosophie entfernt gewesen, habe ihn verhindert, die Lehre Plato's völlig in ihrem Geiste zu beurteilen.

Gegenüber einer derartigen Auffassung, wie sie in ihren Grundzügen noch Billigung findet,[1]) verdient Beachtung, was Kant einmal über Plato anmerkt.[2]) In der mystischen Deduction, oder den Übertreibungen, dadurch er die Ideen hypostasire, erklärt er ihm nicht folgen zu können, „wiewohl", fährt er fort, „die hohe Sprache, deren er sich in diesem Felde bediente, einer milderen und der Natur der Dinge angemessenen Auslegung ganz wohl fähig ist".

So wäre also, wenn wir Kants Scharfblick trauen wollen, sehr wohl eine andere Deutung möglich, die darum noch keine Hineindeutung zu nennen wäre. Freilich ist dies ein Vorwurf, der kaum zu vermeiden scheint, denn einmal wird eine Deutung, die von dem abweicht, was von Alters her als ausgemachte Wahrheit gegolten, von vorneherein diesen Schein auf sich laden und dem Vorurteil verfallen, und zum andern ist im letzten Grunde die Auffassung ja doch immer von der Denkrichtung und Anlage des einzelnen bestimmt, inwieweit dieselbe vermag, einem fremden Geist sich anzugleichen und aus dessen Anschauungsweise heraus zu denken und — vor allem auch zu fühlen, denn gerade hier, wo die Darstellung so manchmal dunkel und verhüllt einhergeht, wird die letzte Entscheidung über den Gedankengehalt vielfach auf dem Gefühle zu beruhen haben, ob denn das, was sich als die Ansicht des Philosophen zu ergeben scheint, auch in seinem Sinn und Geist gedacht sei. Daraus folgt, dass eben um dieses Charakters der Darstellung willen die Berichterstattung, wenn sie andere Ergebnisse finden sollte, als die bisher geltenden, wohl nur selten das Gefundene mit völliger Sicherheit als Platonisch wird hinstellen können, sofern man unter Sicherheit die wörtliche Beglaubigung versteht — darüber wird keine Einhelligkeit zu erzielen sein, und die nur nach den Worten gehen, werden stets Einwendungen machen können, aber das, glauben wir, wird sich aus den schriftlichen Denkmälern mit Gewisheit ermitteln lassen, welches das Ziel gewesen, das

---

[1]) Zeller II. 2, S. 302. Wenn auch „nicht ganz wenige" der Aristotelischen Einwendungen unverkennbar auf einem Misverständnis beruhten, so habe doch Aristoteles „die Blössen jener Lehre mit scharfem Auge bemerkt und ihre Mängel erschöpfend dargetan", er habe „die Ideenlehre für immer widerlegt".

[2]) Kritik d. R. V. Transsc. Dialektik, 1. Abschn. ed. H. S. 277 Anm.

ihm vorgeschwebt, was er beabsichtigt habe, und wird man gleich auch nicht entscheiden können, ob er die betreffenden Fragen sich in der Bestimmtheit vorgelegt habe, wie die Darstellung sie feststellt, so dürfte sich doch das wenigstens nachweisen lassen, dass er darauf hinaus gewollt. Könnten sich hierbei Widersprüche mit dem Buchstaben zu ergeben scheinen, so wäre zu beherzigen, was Kant an dem oben (S. 8, Anm. 2) angeführten Ort S. 276 weiter sagt, es sei nichts Ungewöhnliches, „durch die Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfasser über seinen Gegenstand äussert, ihn sogar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand, indem er seinen Begriff nicht genugsam bestimmte und dadurch bisweilen seiner eigenen Absicht entgegen redete oder auch dachte". Hat der Dichter-Denker auch sein Schauen und Ahnen nicht in Begriffen, wie sie uns jetzt geläufig sind, ausprägen können, die Gedanken, die in ihm gearbeitet haben, werden sich auch in der uns fremder gewordenen Form erkennen lassen, sofern nur der Schwung, den diese atmet, so zu sagen, um ein Platonisches Bild zu gebrauchen, zum „Trittbrett" wird, zu der Ahnungsschau uns aufzuschwingen und das Gesicht zu erfassen, das diese wunderbare Form erzeugt hat. — Von diesen Gedanken ist die vorliegende Arbeit ausgegangen und darnach wollen ihre Ergebnisse beurteilt sein.

Jene „mildere und der Natur der Dinge angemessene Auslegung" wird sich nun, glauben wir, nur finden lassen, wenn man Plato's Lehre aus seiner eigentümlichen Beanlagung heraus zu verstehen sucht, wie sie oben festgestellt wurde: Einheit des Denkers und Dichters in ihm unter Oberleitung der Denkkraft. Ist Plato's Verdienst eben die unzertrennliche und unmittelbare Verknüpfung des Inhalts mit der Form zu einer harmonischen Einheit, die nicht äusserlich hinzutrat, „sondern in dem Geiste des Denkers dergestalt enthalten sein musste, dass ihre Lebenswärme sich mit innerer Nothwendigkeit auch der äusseren Erscheinung seiner Lehre mitteilte", (Hermann I, S. 345), so wird man auch die bildliche Sprache Plato's für die einzig mögliche halten müssen, deren sich der Grieche und Dichter-Philosoph bedienen konnte. Mit solchen Anlagen, als ein Kind seiner Zeit und seines Volkes, voll der Eindrücke, welche die damals zu ihrer höchsten Blüte gelangte Kunst

auf ihn machen musste[1]), konnte er gar nicht anders schreiben, als er geschrieben hat, und so muss denn, wer diese einzigartige Sprache begreifen will, aus jenen Vorbedingungen sie zu begreifen suchen.

Hierbei wird man denn auch mit den sprachlichen Mitteln zu rechnen haben, welche dem Philosophen für die Wiedergabe seiner Gedanken zur Verfügung standen. Plato hatte für die neue geistige Welt, die er in seinem Innern schuf, auch eine neue Sprache sich zu schaffen, indem in den Ausdrücken, welche die vorhandene bot, ein neuer Inhalt einzugiessen war, so dass dieselben mit ihrer Erhebung zu philosophischen Kunstausdrücken eine ganz andere Bedeutung erhielten, als der bisherige Sprachgebrauch damit verband, indem sie in jener Hinsicht ein Gedankliches, Unsinnliches ausdrücken sollten, während sie nach diesem nur ein Dingliches, Sinnliches bezeichneten[2]).

Um noch einmal auf Plato's Beanlagung zurückzukommen, so fällt bei ihm der Einbildungskraft so zu sagen die Aufgabe zu, das Gedankengold, das die Denkkraft ihr liefert, zur Münze auszuprägen, in Bildern, wenn es möglich wäre, zu versinnlichen, was doch nur gedacht werden kann — jedoch geht diese Tätigkeit in Eins, das philosophische Schaffen vollzieht sich in und mit dem dichterischen —, damit Geister, wie Phädrus das sonst Unfassbare zu fassen vermögen (Phädr. 257 A). Wie nun das Gepräge von der Münze nicht zu trennen ist, ebensowenig kann die dichterische Einkleidung der Ideenlehre für sich genommen werden, aber es ist nicht zu vergessen, dass jenes, das Gepräge, nur das Wertzeichen der Münze, das deren Gehalt und Geltung anzugeben hat. Bei der Beurteilung des philosophischen Gehaltes der Ideenlehre würde man sich also wegen der dichterischen Einkleidung vielfach nicht auf den Wortlaut beschränken dürfen, als ob dieser erschöpfend und vollkommen das wiedergäbe, was der Philosoph hat ausdrücken wollen, sondern es würde vor allem darum zu tun sein, den Gedanken klar zu legen, der in den Worten arbeitet, und diesen würde man nicht für sich zu nehmen und zu beurteilen, sondern

---

[1]) Vgl. Hermann I. S. 229 ff.; Cohen, Zeitschr. f. Völkerpsychologie IV. S. 414 ff.

[2]) Vgl. R. Eucken, Geschichte der philosophischen Terminologie S. 17.

in den Zusammenhang des gesammten Denkens zu stellen und als Glied desselben zu begreifen suchen müssen.

Dass, wenn nicht diese, so doch irgend eine andere bessere Würdigung Plato's durchaus notwendig sei, scheint uns nach dem Eindruck, den wir aus dem Studium seiner Schriften gewonnen haben, ein dringendes Bedürfnis. Wer dem Genuss dieser Kunstwerke sich hingibt, empfängt ein grosses, gewaltiges Bild von dem Manne, das er aber nie und nimmer wiederfindet in der Darstellung seiner Philosophie, wie sie nach dem Vorgang des Aristoteles die althergebrachte geworden; der Plato, der uns hier entgegentritt, ist ein anderer, als den wir dort fanden, und wir haben das Gefühl, wenn dieser Geist eine solche Harmonie in sich getragen, wie sie allgemein von ihm behauptet werde, müsse er dieselbe auch in sein System hineingebildet haben, sofern wir ihm dieselbe nicht absprechen sollen, und wie diese innere Vollendung schon in der äusseren Anlage und Form seiner Werke zu Tage trete, so müsse auch der Inhalt dieselbe zur Erscheinung bringen. Wenigstens erklärt uns eine Philosophie mit solchen unlösbaren Widersprüchen und unvermittelten Gegensätzen, wie sie nach jener Darstellung das System durchziehen, auf keinen Fall den gewaltigen Eindruck, den diese Philosophie auf die Geister aller Zeiten und Völker hat machen können, und der Einfluss, den sie anerkanntermassen auf die Fortentwickelung des Denkens gehabt hat, bleibt ein unlösbares Rätsel. Wohl aus diesem Gefühl heraus ist die Annahme entstanden, dass Plato den eigentlichen Sinn und Zusammenhang seiner Lehre verborgen und eine geheime Philosophie gehabt habe. Kann gleich auch hiervon keine Rede sein, so mag diese Ansicht doch so viel beweisen, dass immer das richtige Gefühl vorhanden gewesen ist, in der Platonischen Philosophie sei mehr enthalten, als die buchstäbliche Auffassung besage und es gebe der Wortlaut nicht die wahre Meinung des Philosophen wieder. — Wir berufen uns hierfür auf eine, wie wir wohl annehmen dürfen, ziemlich allgemeine Erfahrung. Wenn in den Lehrbüchern der Gehalt der Idee in den Satz zusammengefasst wird, dass sie das Wesenhafte in den Dingen sei, und nun werden die Prädikate aufgezählt, welche sie zu einer unbeweglichen ausserweltlichen Substanz stempeln, der gleichwohl wieder die Dinge ihr Sein verdanken sollen, so fragen wir, wer hieraus noch je eine Vor-

stellung gewinnen können, was die Idee denn nun eigentlich sei? Da ist zunächst unerklärt, was heisst denn Wesen? was sind überhaupt Dinge? Das wird uns nicht gesagt, und da man darüber nicht in's Klare kommt, was der Mann denn eigentlich gewollt, sondern nur erfährt, was er verfehlt hat, und dass die gewaltige Anstrengung des Systembau's im letzten Grunde umsonst gewesen, scheidet man von einer solchen Philosophie mit dem Gedanken, dass sie ein System willkürlicher Behauptungen sei, die einer ausgedacht, der in einer geträumten Welt lebe, zu der wir gewöhnliche Sterbliche keine Beziehung haben, und so sei denn seine Weisheit im besten Fall eine für uns nutzlose Schwärmerei. Das aber bringt die Philosophie, und im besondern den Idealismus, in Verruf, und hindert, dass sie, wie sie soll, bestimmend in's Leben eingreife.

Es wird hiernach für das Verständnis der Ideenlehre viel darauf ankommen, dass wir unbeeinflusst von dem Vorurteil des Aristoteles an ihre Beurteilung herantreten, und die Sache allein aus Plato's Schriften zu entscheiden suchen. Aus diesen aber muss, so scheint uns, wer Plato verstehen will, vor allem ein Gesammtbild des Mannes zu gewinnen suchen, um seine Lehre nicht so sehr aus den zerstreuten schriftlichen Aufzeichnungen als vielmehr aus dem Geist des Denkers selbst heraus, wie ihn jene in uns lebendig werden lassen, zu entwickeln, m. a. W.: man muss die Ideenlehre psychologisch zu begreifen suchen, d. h. die Gedankenarbeit in sich durchmachen, der sie ihre Entstehung verdankt. Zu dem Zweck wäre es denn, da es doch wohl richtig ist, „dass das wahre Philosophiren nicht mit irgend etwas Einzelnem anhebe, sondern mit einer Ahnung wenigstens des Ganzen“ (Schleiermacher WW, 3. Aufl., I a, S. 52), zunächst die Aufgabe, den Grundgedanken, jenes erste Gesicht, das Ahnungsbild zu erfassen zu suchen, das den Ausgangspunkt seines Denkens bildete und der Bahn seiner Forschung die Richtung gab, denn von diesem neuen fruchtbaren Gedanken aus wird es erst möglich, das grossartige Gedankengewebe in seinen Zusammenhängen zu überblicken und die oft geheimen Verbindungen zu erkennen, in welchen die einzelnen Fäden mit einander verschlungen sind; bevor man nicht das Problem einer Philosophie festgestellt, wird man diese selbst schwerlich richtig würdigen und verstehen können. Für diese Tätigkeit aber darf wohl die Voraussetzung feststehen, die nicht als

petitio principii angesehen werden wird, dass, wenn ein Mann von der anerkannten Grösse wie Plato ein neues System entwirft, der Grundgedanke, von dem dasselbe seinen Ausgang nimmt, wenn er auch in Einzelzügen mehr oder minder zurückgetreten, ja sogar aufgegeben worden sein könnte, doch in den Grundzügen und Angelpunkten des Systems festgehalten worden sein muss, oder aber es ist nicht das, was man unter System versteht, und der so philosophirt, verdient nicht den Namen eines Philosophen. Wer einen gewaltigen Bau aufführt und hintennach stellt sich's als ein Kartenhaus heraus, das ein Windhauch umwirft, der ist kein Baumeister.

II.

Wenden wir uns nun zu der Ideenlehre selbst, so wird nach dem, was wir oben gesagt haben, zuvörderst das Problem darzulegen sein, dessen Lösung Plato sich gestellt hat, dieses klarzustellen darauf kommt alles an, denn daran ist das Verständnis Plato's, sowie des Idealismus überhaupt von jeher gescheitert, dass die Problemstellung nicht klar erkannt wurde. Der Gegensatz, in den der Philosoph sich zur gesammten früheren Forschung stellt, der entschiedene Widerspruch, den er im Phädon gegen die einseitig mechanische Erklärung der Naturphilosophie erhebt, legt das Problem dar [1]).

Plato betrachtet nicht mehr, wie seine Vorgänger, die Welt, die man als ein an und für sich bestehendes Object erforscht, ohne sie in Beziehung zu einem erforschenden Subject zu denken, als gegeben vorhanden sie voraussetzend, sondern er will dieselbe nur insofern untersuchen, als sie von einem menschlichen Bewusstsein aufgefasst, als sie Gegenstand des Erkennens wird. Er fragt nicht nach den physischen Bedingungen der Dinge,

---

[1]) Vgl. Ribbing I. S. 60. Die Ideenlehre sei „aus der fortgehenden psychologischen Kritik des Realismus und Empirismus hervorgegangen", welche von den Sophisten begonnen, von Sokrates und den Sokratikern fortgesetzt und von Plato in der Ideenlehre zu rein speculativen und mehr oder weniger positiven Resultaten in erkenntnistheoretischer und ethischer Rücksicht geführt werde.

will nicht ihre sinnliche Existenz erklären — die empirischen Erklärungsgründe, „diese andern gelehrten Ursachen“, wie er (Phaed. 100 C) sich ironisch ausdrückt, kommen für ihn gar nicht in Betracht, dazu erklärt er (ibid. 96 C) sich für völlig untauglich, und diese früher von ihm selbst betriebene „Art und Weise der Untersuchung“, die ihn zu keiner befriedigenden Erklärung des Seienden habe gelangen lassen, will er „auf keine Weise gelten lassen“. Er weist die Erklärung zurück, „dass irgend etwas schön sei, weil es eine blühende Farbe oder Gestalt oder sonst etwas der Art habe“, oder „dass einer grösser sei als ein anderer vermöge des Kopfes und der Kleinere vermöge eben desselben kleiner“, und ferner, dass die Zehn grösser sei als die Acht durch die Zwei, oder wenn man Eins zu Einem hinzusetze, dass die Ursache des Zweigewordenseins das Hinzusetzen oder das Spalten sei: „diese Spaltungen aber und Hinzufügungen und andere dergleichen Spitzfindigkeiten würdest du auf sich beruhen lassen, Weiseren als du sie zu beantworten überlassend“ (Phaed. 100 D, E, 101 B, 101 C).

Sehr bezeichnend und klarstellend in dieser Hinsicht ist weiter der Umstand, dass nie gefragt wird nach den Hölzern und Steinen schlechthin, sondern stets nur nach den gleichen, den grossen Hölzern, und ebenso nicht nach Handlungen und Tätigkeiten schlechthin, sondern nach den gerechten, den schönen Handlungen, und das ist ein Unterschied! Man denke nur z. B. an den feinen Spott im Phädon (p. 98 C ff.), wenn Sokrates im Gefängnis verbleibe, als die Ursache seines Bleibens etwa seine Knochen und Sehnen angeben zu wollen und nicht vielmehr „die Vorstellung des Besten“. „Ursachen dergleichen zu nennen ist gar zu wunderlich, wenn aber einer sagte, dass ich ohne dergleichen zu haben, Knochen und Sehnen und was ich sonst habe, ich nicht im Stande wäre, was mir gut dünkt zu tun, der würde richtig reden. Dass ich aber aus diesem Grunde täte, was ich tue, und aus diesem Grunde es mit Vernunft täte und nicht wegen der Wahl des Besten, das wäre doch eine überaus leichtfertige Rede, denn sie wäre nicht im Stande zu unterscheiden, dass bei jedem Dinge etwas Anderes ist die Ursache, und etwas Anderes das, ohne welches die Ursache nicht Ursache sein könnte. Und eben dies scheinen mir die meisten wie im Dunkeln tappend mit einem ungehörigen Namen, als wäre es selbst die Ursache, zu benennen“ (ibid. 99

A, B). Das sind beherzigenswerte Worte für die Ausleger Plato's, die ihn seine Ideen, dadurch dass sie dieselben als ausser uns in der Natur wirkende Kräfte verstehen, als ebensolche sinnliche Bedingungen fassen lassen, wie er sie hier so nachdrücklich bekämpft. Die Handlung, das sagt Plato hier, vollbringen die Knochen und Sehnen — aber das sind nur die sinnlichen Bedingungen; die gute Handlung wirkt etwas in dem Sokrates selbst, was nicht sinnlich ist, die sittliche Idee, die ist die Ursache und die ist's, womit wir uns beschäftigen. Nicht also die Handlung als an und für sich, als rein äusseres Geschehen betrachtet, sondern nur insofern sie als eine sittliche bezeichnet wird, insofern eine Idee in ihr wirksam ist, darf als Gegenstand der Untersuchung gelten. — Als Beispiel für die gerügte Verwechselung von sinnlicher Bedingung und gedanklicher Ursache werden nun die verschiedenen physischen Erklärungen angeführt, welche die früheren Philosophen über die Erde gegeben haben, und in denen eben die Verkennung des Problems, um das es sich handelt, zu Tage tritt. Dieselben haben sämmtlich den Sokrates nicht befriedigen können. Er denkt vielmehr den Dingen, um ihre Möglichkeit einzusehen, einen *νοῦς* zu Grunde liegend, der „jegliches so stellt, wie es sich am besten befindet", so dass also die Ursache der Dinge ihre Zweckmässigkeit wäre (Phaed. 97 C). Aber jene Naturphilosophen „suchen die Bedeutung davon gar nicht auf und glauben auch nicht, dass darin eine gewisse göttliche Kraft liege, sondern meinen, sie hätten wohl einen Atlas gefunden" — immer suchen sie die Ursachen nur im Sinnlichen! — „der stärker wäre und unsterblicher als dieses und alles besser zusammenhielte; das Gute und Richtige aber, glauben sie, könne in Wahrheit gar nichts verbinden und zusammenhalten" (ibid. 99 C). Da Sokrates hier keinen Aufschluss erhalten hat, hat er „die zweite Fahrt zur Erforschung der Ursache" angetreten. Er habe, sagt er, dieser Erklärung der Welt aus physischen Ursachen den Rücken gewandt, aus Furcht, „ganz und gar an der Seele geblendet zu werden, wenn ich mit den Augen auf die Gegenstände sähe und mit jeglichem Sinn sie zu erfassen suchte", gleichwie sich bei Beobachtung der Sonnenfinsternis manche die Augen verdürben, wenn sie nicht im Wasser oder dergleichen Ähnlichem das Bild der Sonne betrachteten. „Mich dünkte vielmehr, ich müsse zu den Vernunftgründen (*λόγοι*) meine Zuflucht nehmen und in

diesen das wahre Wesen der Dinge erschauen“: die Ideen sind die ὑποθέσεις für die Erklärung der Erscheinungen.

Aus diesem allen ergibt sich: die Frage ist für Plato nicht, woher sind die Dinge überhaupt, sondern woher sind die vorgestellten Dinge, oder m. a. W. unsere Vorstellungen der Dinge? nicht, wie kommt's, dass ein Sinnlich-Stoffliches überhaupt da ist, sondern wie kommt's, dass ein solches für mich da ist, dass es so ist, wie ich es vorstelle? Wie komme ich dazu, meinem Wahrnehmungsinhalt diese oder jene „Benennung“ (Parm. 131 A) beizulegen, woher hat ein Ding den Geltungswert, den es eben für uns hat? warum ist das ein Holz und das ein Stein und dieses wiederum ein anderes? Was ist es an dem als Holz Bezeichneten, was das Holz-Sein ausmacht? Dass es an dem Holz selbst nicht hängt, nicht etwas an oder in dem Ding Befindliches ist, ist klar. Nehmen wir z. B. einen uns völlig unbekannten Gegenstand, den wir zuvor noch nie gesehen. Läge das, was das Wesen dieses Gegenstandes ausmacht, an oder in dem Gegenstande selbst, so müsste es uns unmittelbar durch die Wahrnehmung selbst kund werden. Nun aber findet das doch nicht statt, und ich muss erst in mir nach Massen suchen, an die ich das mir Unbekannte in der Wahrnehmung vergleichend halte, um es dadurch als einen Gegenstand zu bestimmen. — Die Sinne gewähren uns keine Erkenntnis. „Versucht aber einer, ob er nun den Mund nach oben aufsperrt, oder mit den Augen nach unten blinzelt, etwas von dem sinnlich Wahrnehmbaren zu erkennen, von dem behaupte ich, dass er nimmer wohl etwas erkenne — denn in nichts derartigem liegt eine ἐπιστήμη —, noch dass seine Seele nach oben, sondern dass sie nach unten blicke, und wenn er's auch ganz auf dem Rücken liegend zu erkennen suchte, zu Wasser oder zu Lande“ (Rep VII. 529 B). Daher sind denn auch z. B. „die mannigfaltigen Gestaltungen am Himmel“ nur als „Beispiele“ zum Zwecke der Erkenntnis der in ihnen gedachten gesetzlichen Verhältnisse zu betrachten, als „Zeichnungen“, die auch kein Messkundiger in Ernst in der Absicht betrachtet, „um das Richtige des Gleichen oder Doppelten oder irgend eines andern Verhältnisses in ihnen zu finden“ (ibid. 529 D, E).

So weisen denn alle Wahrnehmungen über sich hinaus auf ein von dem sinnlichen Sein verschiedenes höheres Sein, „welches nur durch λόγος und διάνοια, nicht aber mit den Augen zu er-

fassen ist“ (ibid. 529 D). Die Eigenschaften, die wir auf Grund der Wahrnehmung von etwas aussagen, sind nicht in dieser selbst gegeben, sondern sie werden erst anlässlich ihrer vorgestellt, gedacht, sie sind etwas im Denken zur Wahrnehmung Hinzukommendes, und dieses Plus aller Wahrnehmung ist die Idee Wenn ich vorstelle, dass ein durch Wahrnehmung Gegebenes irgend etwas sei, oder irgendwie beschaffen, so ist der Ausdruck dieser Denktätigkeit die Idee, der der begrifflichen Bestimmtheit entbehrende geistige Vorgang, durch welchen der durch die Sinne gegebene Wahrnehmungsstoff in das Bewusstsein erhoben wird, das die einzelnen Wahrnehmungen zur Einheit verknüpfende Denken, in welcher einheitlichen Verknüpfung allererst der Gegenstand des Erkennens gegeben wird, so dass also die Idee das ausdrückt, ohne welches ein Object der Erfahrung eben nicht Object sein würde [1]). Das ist die erste Bedeutung der Idee.

Das wäre etwa der Entwicklungsgang, in dem Plato die Idee gefunden hat. Damit ist die Lösung des Problems gegeben, eine Brücke zu finden zwischen unserem Denken und den durch eben jenes Denken als ausser uns vorgestellten Dingen. Wenn nun gefragt wird, was uns berechtige, von jenen Dingen etwas auszusagen, und wie die Erkenntnis, die wir doch tatsächlich von ihnen besitzen, möglich sei? was die Dinge zu dem mache, als was wir sie vorstellen? so ist die Antwort: die Idee. Die Idee macht diese, als eine äussere vorgestellte Welt zu einer inneren.

---

[1]) Vgl. Ribbing I. S. 75. Die erste Bedeutung der Ideen sei die „des allgemeinen Begriffs oder der zusammenfassenden und determinirenden Einheit in der wechselnden Vielheit, somit der constanten und eigentlichen Wahrheit an dieser“. Vgl. Tennemann II. S. 296. Die Ideen sammt den mathematischen Begriffen als ihren äusseren Umrissen „seien die Bedingungen von der Möglichkeit und Erkennbarkeit der Erscheinungen“. Ibid. S. 311. Solle aus dem Veränderlichen an den Objecten, welches die Sinne und der Verstand darstellen, Erkenntnis werden, so müsse die Beziehung auf das Unveränderliche, „die Idee, oder wie wir uns ausdrücken würden, die ob-objective Einheit hinzukommen“. Vgl. Brandis II, 1. S. 225. Plato zeige im Phädon (p. 74 A. 75 A, B, D), „dass der Vergleichung der sinnlichen Wahrnehmungen unter einander und der Reproduction derselben das Bewusstsein von leitenden, sich selber gleichbleibenden Begriffen, wie des Gleichen, des Schönen und Guten, des Rechten und Frommen zu Grunde liegen müsse, deren wir aber durch sinnliche Wahrnehmung nur inne zu werden, nicht aus ihr zu entlehnen vermöchten.

Die Idee schafft also allererst die Dinge, von denen wir etwas aussagen, denn für diese neue „Methode“ sind überhaupt gar keine Dinge vorhanden, sie werden blos, aber, wohl zu beachten, sie „werden“ durch das Teilnehmen an der Idee (Parm 131 A), d. h. als Gegenstände des Erkennens, von ihrem Werden als Sinnenstoff hier ganz abgesehen. Das ist der Gedanke, der hinter dem Bilde von der Höhle in Rep. VII (p. 514 ff.) steht. Das „Gaukelwerk“, die unvollständigen Schattenumrisse der subjectiven Wahrnehmungen werden zum klaren Bild eines objectiven Gegenstandes der Erfahrung erst durch die Unterordnung unter die Idee, durch das Ideenschauen.[1])

Dieser Standpunkt findet auch eine entschiedene Vertretung im Theaetet. Den das denkende Subject zum alleinigen Massstab des Erkennens erhebenden und die Welt von demselben abhängig machenden Satz des Protagoras, dass der Mensch das Mass aller Dinge sei, nimmt Plato auf, die geheime Wahrheit desselben (Theaet. 152 C) wohl erkennend, denn „es ist nicht wahrscheinlich, dass ein so hochweiser Mann Unüberlegtes rede“ (ibid. 152 B). „Wie jedes mir erscheint, so ist's für mich, wie aber dir, so dagegen für dich“, das, was uns die Wahrnehmungen gewähren, ist nur Erscheinung, und das will heissen, „dass nichts Eines und für sich bestehend sei und du wohl mit Recht nichts als etwas und irgend wie beschaffen bezeichnen könntest, sondern dass, wenn du es gross nennst, es auch als klein erscheinen werde, wenn schwer, als leicht, und so in allem, indem nichts Eines oder Etwas oder irgendwie beschaffen sei. Alles, wovon wir, ohne uns richtig auszudrücken, sagen, es sei, wird durch Umschwung, Bewegung und gegenseitige Vermischung, denn nie ist etwas, sondern stets wird es“ (ibid. 152 D).

So kann denn auch die αἴσθησις nur durch eine Bewegung zu Stande kommen (156 C), die sich in folgender Weise vollzieht. Jede Eigenschaft (ποιότης), die ich einem Gegenstand beilege, ist „nicht ein Besonderes für sich“, in dem Sinneswerkzeug oder ausserhalb desselben in dem Gegenstand Befindliches, und man darf ihr keinen Ort bestimmen, „denn dann wäre sie schon an einer Stelle Seiendes und Beharrendes und nicht ein

---

[1]) Vgl. Brandis II, 1. S. 274. „so dass es nicht zu kühn sein dürfte, die Sonderung der subjectiven Affection der Wahrnehmungen und objectiven Auffassung der Erfahrungen auf Plato als ersten Urheber zurückzuführen.“

im Entstehen Werdendes". Fragen wir, wie nun dieselbe denn entstehe, so ist die Antwort: „aus dem Zusammentreffen des Blicks mit der ihm entsprechenden Bewegung", d. h. sie ist ein zwischen den Reizen (das ist die φορά des ποιοῦν oder προσβάλλον) und dem afficirten Sinneswerkzeug (τὸ πάσχον oder τὸ προσβαλλόμενον) dazwischen Schwebendes, „etwas dazwischen in jedem eigentümlicher Beschaffenheit Entstandenes" (153 D, E. 154 A. vgl. 156 C—E). Dem entsprechend ist auch weder das Wirkende noch das Leidende „an und für sich", keins von beiden darf man „bestimmt als an Einem sich denken, denn weder ist ein Bewirkendes, bevor es mit einem Leidenden, noch ein Leidendes, bevor es mit einem Bewirkenden zusammentrifft" (157 A), „sondern aus beiden, indem sie an einander geraten und die Wahrnehmungen und das Wahrgenommene erzeugen, wird sowohl das irgendwie Beschaffene als das Wahrnehmende" (182 B. vgl. 159 D, E). Ebenso wenig, wie ich „für mich selbst", d. h. ohne Sinnesaffection ein Wahrnehmender werde, ebenso wenig kann auch das Wahrgenommene, „für sich selbst ein solches werden", sondern es muss „für jemanden es werden, wenn es süss oder herb oder so etwas wird; denn zum Süssen, aber für niemanden Süssen zu werden ist unmöglich." Darum bleibt nur übrig, „dass wir für einander seien, wenn wir sind, oder werden, wenn wir werden", und „dass man von allem, mag man es nun ein Sein oder ein Werden nennen, sagen muss, es sei oder werde es für, von und in Beziehung auf etwas" (160 A, B).

Dieser Gedanke, dass alle den Dingen beigelegten Eigenschaften nur Verhältnisbestimmungen seien, findet sich auch ausgesprochen Polit. 283 D. 284. Rep. V, 476 A. 479 A, B. Phaed. 74 B. 100 D, E. 101 B, C. Auch der Euthydem hat denselben. Was man ein Gut nenne, heisst es da einmal (281 D), das sei „nicht an und für sich von Natur ein Gut;" an und für sich sei nichts weder ein Gut, noch ein Übel, sondern es werde es erst durch den Gebrauch, den man davon mache. Was also ein Ding für ein Subject ist, das ist der Gedanke, das wird es erst durch eben dieses Subject. — Auch der Euthyphron vertritt diese Anschauung. „Wenn etwas wird oder etwas irgend etwas leidet, so wird es nicht, weil es ein Werdendes ist, sondern weil es wird, ist es ein Werdendes, noch weil es ein Leidendes ist, leidet es, sondern, weil es leidet, ist es ein Leidendes" (10 C).

Ebenso 10 A, B, das Gesehene sei, weil es gesehen werde, ein Gesehenes, nicht etwa umgekehrt werde, weil es ein Gesehenes ist, das Gesehene gesehen.

Wir finden also bei Plato entschiedene Vertretung des erkenntnistheoretischen Standpunkts: die Dinge bestehen nur in Abhängigkeit von dem denkenden Subject, freilich nicht die stillschweigend als an und für sich daseiend vorausgesetzten, sondern die von uns als irgendwie beschaffen vorgestellten Dinge. Diese irgendwie beschaffenen Dinge findet das wahrnehmende Subject nicht fertig vorhanden vor, so dass durch ihre Einwirkung auf das lediglich aufnehmend sich verhaltende Sinneswerkzeug die Wahrnehmung zu Stande käme, und das wahrnehmende Subject die Eigenschaften von fertigen Objecten so zu sagen nur abzulesen hätte, sondern ein *ποιόν τι* wird erst im Vorgang der Wahrnehmung gegeben, bei welchem selbst also das Subject selbsttätig hervorbringend sich verhält.[1]) Wenn nun die das *ποιόν τι* zu einem eben solchen machende *ποιότης*, selbst erst im Zusammenwirken der Reize und eines Sinneswerkzeuges entstehend, dennoch weder in diesem, noch in jenem enthalten ist, so bleibt nichts anderes übrig, als sie muss in jenem zur Wahrnehmung jedesmal hinzukommenden Vorstellen oder Denken, von dem oben geredet wurde, „entstehen" (Phileb. 38 C. 39 A).[2])

Demnach ist das Ergebnis dieses, dass sich in dem Subject, unter der Voraussetzung, dass es afficirt wird, anlässlich dieser Affection die *ποιότης* erzeugt, und diese erzeugt ein *ποιόν τι*. Diese *ποιότης* aber ist die Idee[3]), denn nur durch die Teilnahme an

---

[1]) Vgl. Ritter II. S. 335, 338. In der Theaet. 160 B gegebenen Ausführung offenbare sich „die Neigung, das Sinnliche für etwas, was nur in der Vorstellung ist, zu halten."

[2]) Phileb. 38 C. „Geht für uns nicht immer aus *μνήμη* und *αἴσθησις* eine *δόξα* hervor . . . ?" Ibid. 39 A. Auf Grund gemachter *αἴσθησις* etwas bei sich denken (*πρὸς αὑτὸν διανοεῖσθαι.*) ff. — Theaet. 179 C. „Was aber die jeden betreffende Einwirkung anlangt, woraus die *αἰσθήσεις* und die ihnen entsprechenden *δόξαι* hervorgehen . . . ." Ibid. 185 A. „Von Ton und Farbe denkst du doch (*διανοεῖ*) zuvörderst eben das von beiden, dass beide sind?" Ibid. 186 D. „In den Sinneseindrücken (*παθήματα*) liegt also nicht die *ἐπιστήμη*, sondern in der Betrachtung (*συλλογισμός*) darüber."

[3]) Darum eben hat Herbart (WW, XII. S. 81), dem Bonitz (Platonische Studien. 2. Aufl. S. 189 ff.) beistimmt, in den Ideen nichts weiter als die an den Dingen wahrnehmbaren Beschaffenheiten, die sinnlichen Qualitäten, gesehen, die von der Materie losgelöst, zu reinen Begriffen erweitert, und

einer solchen sollen ja die grossen oder kleinen oder sonstwie beschaffenen Gegenstände die Benennung, die sie tragen, erhalten (Parm 131 A), sollen die Eigenschaften der Dinge entstehen, und es schafft also die Idee nicht die Dinge schlechthin, nicht die Dinge ihrem stofflichen Dasein nach, sondern nur insofern sie jene bestimmte Benennung tragen, d. h. also die vorgestellten Dinge, die Dinge als Erscheinungen in uns.[1])

Das sind „die Bilder des Vorgestellten und Gesprochenen", die man „irgendwie in sich selbst erblickt", wenn man „von den Gesichts- und andern Sinneswahrnehmungen die so" (nämlich von dem „Schreiber bei uns", dem *πάθημα* der sinnlichen Affection) „erzeugten Vorstellungen und Reden losmacht" (Phileb. 39 A, B). Diese „Bilder in uns selbst", nicht ein Stoffliches ausser uns, das sind die Dinge, die die Idee schafft. Denn wenn den Plato

---

dann, obwohl doch nur logische Abstractionen (*notiones abstractae*), als für sich seiend gesetzt, also substanzialisirt worden seien. — Eben daraus erklärt sich auch der Vorwurf des Aristoteles, dass die Ideen nur eine Verdoppelung der Sinnendinge, verewigte Sinnendinge seien (Met. III, 2). — Auch Lotze (Logik, S. 503) scheint unserer Meinung zu sein, wenn er sagt, Plato behaupte mit Recht, dass man keine Empfindung haben könne, ohne dass dasjenige, was man in ihr empfinde, ein an sich Etwas und immer dasselbe Etwas bedeutender Bestandteil einer Welt von Ideen sei, aus der jedem Ding alle die noch so verschiedenen Prädicate, mit denen es sich wechselnd bekleide, zugeteilt würden.

[1]) Vgl. Ribbing I. S. 130. Das Mass der Wahrheit einer Erkenntnis sei nach Plato nicht in einer vorausgesetzten Objectivität zu suchen, sondern das Subject selbst sei Mass und es bringe in seinen *actus percipiendi* die Objectivität erst zu Stande. — Ibid. I. S. 262, vgl. S. 333. Im Parmenides werde der Nachweis geführt, einmal, dass das phänomenale Sein, oder das Viele *κατ' ἐξοχήν*, nichts anderes sei als das, „was durch die Idee da ist", und zum andern, weil eben „die Phänomene nur insofern sind, als die Idee in ihnen gegenwärtg ist," „dass das, was gleichsam ausser der Idee in den phänomenalen Dingen dasein sollte — d. h. die Phänomenalität selbst (wenn wir so sagen dürfen) oder die sog. Platonische Materie — nur in der Idee ist: kurz, dass das phänomenale Sein *in toto* sich nur so denken lässt, dass es auf irgend eine Art eine Form der Idee selbst ausmacht." — Ibid. S. 263, Anmerkung, wird die Folgerung gemacht, „dass dem Fürsichsein an dem Phänomene (oder der sog. Platonischen Materie) eine reelle Bedeutung nicht zukommt". — Ferner S. 318. Von einer „transscendenten Natur und Beschaffenheit" der Ideen könne keine Rede sein, vielmehr machten dieselben im Wissen und im Sein eben das aus, „was in jedem *actus percipiendi* das eigentlich Affirmirte und Wirkliche ist, als eine für sich seiende und causale Realität gesetzt."

nur das von seinen Vorgängern unterschiede, dass, während jene die als an und für sich bestehend vorausgesetzte Welt durch mechanische Ursachen zu erklären suchten, er dafür nur Gedankengründe eingesetzt, diese aber ganz so wie jene als selbstständig und ausserhalb des Subjects irgendwo in der Natur wirkende Kräfte angenommen, also dieselben doch wieder sinnlich gedacht, obwohl er dergleichen „Ursachen" im Phädon (p. 99) mit grösster Entschiedenheit zurückweist, so dürfte es dem Philosophen doch wohl kaum entgangen sein, dass er damit über seine Vorgänger im Wesentlichen nicht hinausgekommen, und die herbe, von so grossem Selbstgefühl getragene Kritik jener bliebe unverständlich, sowie auch das Staunen und der Triumph über die gefundene neue Weisheit nicht zu begreifen wäre, denn wo wäre da das Neue? Oder aber will man es Plato zutrauen, er habe, wenn er die Idee in dem starren Sinn hypostasirt, wie man annimmt, dann noch in ihr das wahrhaft Seiende sehen und glauben können, damit die befriedigende Erklärung der Dinge gegeben zu haben, die er bei den andern vermisste? Wir werden diese Frage später weiter zu verfolgen haben.

Steht hiernach nun fest, dass die Idee nur „die Bilder in uns selbst", die Vorstellungen der Dinge schaffe, so bleibt nichts anderes übrig, als sie ist selbst eine Vorstellung, oder wenn wir lieber wollen, ein Denken, ein Gedanke.[1])

---

[1]) Vgl. Ribbing I. S. 156. Die erste Form, in welcher die Erkenntnis, d. h. die „Einsicht von dem (constant) Seienden in dem Sinnlichen" vorkomme, sei „in der That nichts anderes als δόξα, Meinung oder Vorstellung von dem Sinnlichen und über dasselbe", denn ein δοξάζειν sei eben das Reflectiren und Schliessen von dem Sinnlichen auf das in demselben Wahre und Seiende. — Ein halbes Zugeständniss nach dieser Richtung hin macht Zeller, wenn er (S. 552) bemerkt, εἶδος und ἰδέα bezeichneten im Besonderen die Art oder Gattung und „nach der subjectiven Seite die Vorstellung derselben, den allgemeinen Begriff." Also wäre die Idee doch in gewisser Hinsicht Vorstellung! — Desgleichen S. 580. Es lasse sich nicht bezweifeln, dass Plato die Ideen als etwas Lebendiges und Tätiges, ja als etwas Geistiges und Vernünftiges auffasse. — Vgl. auch S. 659. Die Seele trete als ein Drittes zwischen die Idee und die Erscheinung, „statt nur die der Erscheinung zugekehrte Seite der Idee zu bezeichnen," und S. 690, die menschliche Seele sei „mit der Idee so eng verknüpft, dass sie nicht ohne dieselbe gedacht werden kann." — Zu nennen ist hier auch Tennemanns Ansicht (II. S. 295), die Idee sei das Noumenon, d. h. das Ding an sich, „welches in der Erfahrung nicht wahrgenommen, sondern nur durch Vernunft gedacht

Diesem Ergebnis unserer Untersuchung könnte nun das Misverständnis entgegen treten, weil die Ideen das Wesen der Dinge, könnten sie keine Gedanken sein, denn die Vorstellung des Wesens sei etwas vom Wesen selbst Verschiedenes (vgl. Zeller S. 561). Dieser Einwand würde auf die unrichtige Unterscheidung zwischen Begriff und etwas dem Begriff Entsprechendem „Realem“ ausser ihm (vgl. Zeller S. 550) zurückzuführen sein, als wenn der Begriff und das durch ihn gedachte Object räumlich getrennt wären, und auf der einen Seite ein denkendes Subject mit Begriffen stände und auf der andern die von ihm unabhängige sogenannte „reale Welt“, beide fertig vorhanden.

Da ist zunächst zu fragen, was ist denn das Wesen eines Dinges und was sind überhaupt Dinge? Das müsste erst festgestellt werden. Versteht man darunter den sinnlichen Stoff, den man mit Augen sehen und mit Händen greifen kann, so erwidern wir, das Wesen der Dinge geht uns nichts an, wir treiben keine Naturwissenschaft. Wenn wir Ideen für die Erklärung der Welt setzen, so kann das nicht dahin verstanden werden, als ob Gedankenursachen möglich wären, die unabhängig von jemand, der sie denkt, selbstständig irgendwo in der Natur wirkend, sinnlichen Stoff hervorbrächten — das ist ein unvollziehbarer Gedanke — sondern wenn Dinge durch Gedankenursachen werden sollen, so kann man vernünftigerweise nur von solchen Dingen reden, die selbst nur Gedanken, Vorstellungen sind. Wir wissen, wenn wir von Dingen reden, so reden wir von ihnen eben nur, insofern sie Gegenstände unseres Erkennens, also insofern sie Vorstellungen in uns sind — nur das gibt einen denkbaren Sinn — wobei uns gleichgültig ist, was sie ihrer sinnlichen Beschaffenheit nach sein, aus welchen stofflichen Bestandteilen und unter welchen Bedingungen sie sich etwa zusammensetzen mögen: das ist eine Sache für sich, deren Untersuchung, wie gesagt, einem andern Gebiete der Wissenschaft zufällt. Hier wollen wir nur wissen, wie wir dazu kommen, solche Aussagen, wie wir sie tatsächlich

---

werden kann“, „das durch die Idee Vorgestellte“ (S. 367). Die Ideen sind daher „die Objecte der Vernunft in der Vernunft selbst“ (S. 364). Der eigentliche Schöpfer der Ideen aber, meint T., sei Gott als das letzte Princip alles Seins und Erkennens und Mittelpunkt des Platonischen Systems (S. 345). Gott habe dem Menschen die Vernunft und durch dieselbe die Ideen gegeben, nach denen er selbst die Dinge gebildet (S. 370, 371. vgl. S. 300).

aussprechen, von Dingen zu machen, die die Sinne uns doch als etwas ausser uns erscheinen lassen. Das vermögen wir aber nur von einem „Ausser-uns", das in uns ist, von etwas, das Inhalt unseres Vorstellens, also selbst Vorstellung ist. Sind nun die Dinge, von denen wir reden, nur Vorstellungen, so kann das Wesen solcher Dinge eben auch nur Vorstellung sein, das, was wir darunter verstehen und begreifen (Phaed. 65 E. 66 B, D. Rep. VI, 507 D), was sie zu dem macht, als was wir sie vorstellen, das ist die Idee, denn das Wesen einer *ποιότης* ist eben das *ποιόν τι εἶναι* (Protag. 330 D).

Hier begegnet uns nun wieder ein Einwurf, der gegen den Idealismus gewöhnlich gemacht wird, als ob derselbe die Wirklichkeit einer sinnlichen Welt leugnen wolle. Es leuchtet ein, dass das offenbarer Unverstand wäre, und in solchem Sinne ist es auch noch keinem Idealisten eingefallen zu behaupten, das, was man mit Händen greife, sei eigentlich nicht wirklich vorhanden, sondern existire nur als Vorstellung in uns. — Man hat hier zu unterscheiden zwischen der gewöhnlichen volkstümlichen Vorstellung, in der wir aufwachsen, und der Auffassung der Wissenschaft, die die Welt von andern Gesichtspunkten aus betrachtet. Die erstere ist die zunächst liegende und uns geläufige. Von diesem Standpunkt aus, der nur „mit den Augen auf die Gegenstände sieht und mit jeglichem Sinn sie zu erfassen sucht" (Phaed. 99 E), ist die Welt fertig da, und für diese Betrachtungsweise, die an Hals und Nacken gefesselt in der Höhle des hausbackenen Verstandes sitzt, der sich gewöhnt hat, die Dinge stillschweigend als an und für sich, als von Natur so seiend, wie sie uns erscheinen, vorauszusetzen, muss es seltsam und befremdlich klingen, dass die Steine und Hölzer, die man doch augenscheinlich fertig vor sich sieht, nicht von vorneherein so sein, sondern so erst durch unser Denken werden sollen, indem man dies dahin versteht, als ob der sinnliche Stoff, der Stein genannt wird, durch unser Denken werden solle, während damit doch nur die Tatsache, dass ein Stoff Stein im Vorstellen benannt wird, erklärt werden soll — was freilich für den gewöhnlichen Verstand kein Problem ist, da derselbe kein Bedürfnis nach Erkenntnistheorie hat; lediglich die Tatsache des Stein-benannt-werdens ist es, von der behauptet wird, dass sie von uns geschaffen werde. — Man hält daher entgegen, die Dinge existirten, auch ohne dass wir sie dächten. Denken

wir das einmal ausgeführt und die Welt von denkenden (oder vorstellenden) Subjecten weggenommen, so könnte wohl (wollen wir einmal annehmen, obgleich es ein unvollziehbarer Gedanke ist) sinnlicher Stoff existiren, aber wer sagt uns denn, dass auch dieser bestimmte, dieser so und so benannte Stoff existiren würde, wie er jetzt für uns existirt? dass das ein Baum und das ein Stein sein würde und dieses wieder ein anderes? Jetzt wissen wir, dass das ein Baum ist, und darum vergessen wir, dass er das nicht von vorneherein ist, weil die sinnlichen Beschaffenheiten nicht so zu sagen an den Dingen, denen wir sie beilegen, als ein unbestimmbares sinnliches Etwas kleben. Setzen wir den Fall, es wüchse jemand auf, ohne dass ihm diese Beschaffenheiten der Dinge durch einen Dritten bekannt würden, so wird niemand behaupten wollen, dass er genau dieselben wahrnehmen würde, im Gegenteil ist anzunehmen, dass er mit seinen Wahrnehmungen ganz andere Vorstellungen verbinden würde, als wir. Und wenn es sich wirklich so verhielte, dass wir die Eigenschaften von den Dingen nur abläsen, so müssten wir ja in allen unseren Wahrnehmungen mit einander völlig übereinstimmen und falsche Vorstellung wäre unmöglich, und ein Blindgeborener müsste, sowie er sehend geworden, die Dinge sofort ebenso benennen, wie die, die sie von Geburt an sahen. Die Erfahrung lehrt das Gegenteil. Daraus folgt, die Welt ist nicht an und für sich so, wie sie für uns ist, sondern sie wird erst so durch die Vorstellung, die wir damit verbinden; jeder gestaltet sich selbst die Welt, von der er redet.

Damit fällt das Misverständnis, das noch im Hintergrunde stand, als gäbe es neben der vorgestellten Welt noch eine ebensolche sinnlich-stoffliche, neben der Welt in uns noch eine selbstständige Welt ausser uns, denn aus dem Vorhergehenden ist klar geworden, dass es gar nicht möglich ist, von einer andern als einer vorgestellten Welt zu reden: so wie wir Dinge nennen, stellen wir sie eben vor. Wer von Dingen redet, muss doch ein Bild von ihnen in sich haben, sonst könnte er nicht davon reden. Dieses Bild in uns ist das Ding, von dem wir unsere Aussagen machen — daher vermögen wir Gegenstände zu beschreiben, auch wenn wir die Augen schliessen, und Erscheinungen, von denen uns nur erzählt wurde, zu schildern, ohne dass wir sie je gesehen haben — und wenn wir das Bild z. B. des Baumes nicht in uns trügen, würde ein Baum ausser

uns nicht existiren — für uns nicht. Für den Blinden, der kein Bild von Farben in sich hat, existiren diese Farben nicht; auch die Hölzer, die du nicht vorstellst, existiren nicht — für dich nicht (etwas, das ich, wenn ich zur Wahrnehmung gereizt werde, Baum benenne, könnte ja wohl vorhanden sein, auch ohne dass ich es vorstelle, aber das weiss ich doch nicht, so wie ich das behaupte, stelle ich dieses Etwas wieder vor), für andere, die sie vorstellen, sind sie vorhanden. Wer also schafft sie? Unsere Vorstellung, natürlich unter Mitwirkung physischer Bedingungen, aber sie ist doch die Ursache! Und was schafft sie? Nicht das Stoffsein des Baumes, sondern das Baumsein des Stoffes, nicht den Stoff Baum, sondern das Ding Baum, und dieses Ding ist nichts anderes als das Vorstellungsbild, das wir in uns tragen. Tatsächlich ist ja das Stoffsein und das Baumsein stets verbunden und man kann die Eigenschaften nicht getrennt vorstellen von dem, dem sie zugeschrieben werden; aber wenn die Wissenschaft die Frage beantworten soll, wie eine Erkenntnis von Dingen möglich sei, muss sie, was in der Wirklichkeit verbunden, in der Abstraction trennen, und was gleichzeitig sich vollzieht als ein Nacheinander fassen, so dass es den Anschein gewinnt, als wäre erst ausser uns der Stoff vorhanden, zu dem unsere Vorstellung mechanisch hinzuträte, um daraus einen Baum zu machen. Wir sehen eben den Baum vor uns, aber wie das zugeht, dessen sind wir uns im Augenblick der Wahrnehmung nicht bewusst, und so dünkt uns denn befremdlich, dass die wissenschaftliche Untersuchung etwas findet, was wir doch selbst noch nie beobachtet haben. Die *ὄψις* sieht das Grosse und das Kleine als etwas in Eins Verbundenes, die *νόησις* sieht beides, um es zu unterscheiden, nicht verschmolzen, sondern getrennt (Rep. VII, 524 B, C); das eine nennen wir ein *ὁρατόν*, das andere ist ein *νοητόν*.

Fertige, ausser uns vorhandene Dinge, die auf uns wirken, gibt es also nicht. Wir vermögen nur das Vorhandensein von Reizen und Wahrnehmungen bei uns festzustellen, ohne sagen zu können, woher wir sie haben; denn so wie wir dieselben von einem fertigen Object herleiten, begehen wir den Fehler, etwas als vor unser Vorstellung vorhanden vorauszusetzen, von dem wir doch erst mit und in dieser Vorstellung eine Kenntnis erhalten. Nun können wir aber doch keine Wirkung ohne Ursache denken und müssen demgemäs auch für unsere Reize

einen ursächlichen Anfangspunkt, einen Ausgangspunkt haben. Hier zeigt sich nun eine Lücke in unserem Erkenntnisvermögen, die der Platonismus nicht zur Sprache bringt, und die die spätere Entwickelung des Idealismus zu bezeichnen und auszufüllen versucht hat durch den Grenzbegriff des Dings an sich, als eines nicht hinter den Erscheinungen stehenden unbegreiflichen (weil sinnlich gedachten) Dinges, sondern einer gedanklichen Abstraction, die den in dem Eingangs angeführten Satz des Idealismus, dass die Welt nur als Vorstellung existire, enthaltenen Gedanken zum Ausdruck bringt. Das Ding an sich, als der Grenzstein unseres Erkennens, besagt also: wir können von Dingen nur reden, insofern wir sie vorstellen, die einheitliche Zusammenfassung der Wahrnehmungen durch das Denken ergibt erst den Gegenstand der Erfahrung, eine andere Welt als eine vorgestellte gibt es nicht.

Kehren wir nun zu dem oben ausgesprochenen Ergebnis zurück, dass die Idee ihrem Ursprung nach Vorstellung sei, so findet sich in der Tat auch bei Plato die *διάνοια* — und durch die soll doch die Idee erfasst werden — der *δόξα* durchaus nicht als etwas Grundverschiedenes gegenübergestellt, sondern es erscheinen beide im Gegenteil vielfach als gleichbedeutend. Nach Soph. 263 E (vgl. Theaet. 189 E) ist *διάνοια* „das innere Gespräch der Seele mit sich selbst, das ohne Stimme vor sich geht", und *δόξα* findet statt, wenn Bejahung und Verneinung „der Seele beim Nachdenken (*κατὰ διάνοιαν*) stillschweigend vorkommt" (Soph. 264 A), sie ist „ein vollendetes Nachdenken" (*δόξα δὲ διανοίας ἀποτελεύτησις*). — Der gleiche Gedanke findet sich Theaet. 206 D, wo seine *διάνοια* durch die Sprache kundtun, gleichbedeutend ist mit: seine *δόξα* im Fluss der Rede abbilden, und ibid. 190 A: das Denken der Seele (*διανοουμένη* scil. *ψυχή*) sei „nichts anderes als ein Sich-mit-sich-selbst-unterreden, indem sie selbst Fragen sich vorlegt und beantwortet, bejaht und verneint. Hat sie nun nach bedächtigerer oder rascherer Erwägung etwas festgestellt und beharrt dabei und ist nicht in Zweifel, dann erklären wir das für eine *δόξα* derselben." Die *δόξα* sei also „eine ausgesprochene Rede, aber nicht gegen einen andern und laut, sondern schweigend gegen sich selbst", also dasselbe, sehen wir, als was oben im Sophisten die *διάνοια* bestimmt

wurde, als deren Tätigkeit wiederum an anderer Stelle (Theaet. 209 A) das δοξάζειν erscheint. — Hierher gehört auch Rep. V, 476 D. Wenn einer Ideen und Dinge als etwas Verschiedenes von einander scheide, so dürfte man behaupten, „dass die διάνοια dieses als eines Wissenden ein Wissen (γνώμη), jenes aber", der das nicht tue, „als eines Meinenden ein Meinen (δόξα) sei." — Ferner ist heranzuziehen Theaet. 187 A. Die ἐπιστήμη sei zu suchen „unter demjenigen Namen, den die Seele führt, wenn sie selbst für sich selbst mit dem Seienden sich beschäftigt," und diese seelische Tätigkeit (die sonst doch nur unter der Bezeichnung des reinen Denkens aufgeführt wird), heisst es dann weiter, werde doch δοξάζειν genannt. — Erwähnung verdient auch Phileb. 39 A. vgl. Theaet 185 A. (cit. S. 20. Anm. 2), auf Grund gemachter Wahrnehmung etwas πρὸς αὑτὸν διανοεῖσθαι, wo in ähnlichen Fällen statt dessen stets δοξάζειν zu stehen pflegt. — In demselben Dialoge (Phileb. 11 B) wird dann die ὀρθὴ δόξα nebst den ἀληθεῖς λογισμοί geradezu ein dem φρονεῖν, νοεῖν und μεμνῆσθαι „Verwandtes" genannt, und ibid. 21 B. 66 C. vgl. 63 E. 64 A erscheinen νοῦς, μνήμη, ἐπιστήμη und δόξα ἀληθής als etwas Zusammengehöriges, und in ihrer Vereinigung — oder wie es 20 B ff. 22 A ausgedrückt wird, in der Mischung von ἡδονή (und die entspricht ja der δόξα) und φρόνησις — besteht ja das ἀγαθόν. —— Darum kann denn auch Rep. IV, 431 C die δόξα ὀρθή in Verbindung mit dem νοῦς als „verständige Leiterin" gewisser Begehrungen der Seele gelten, und Meno 97 B. vgl. 99 B sogar gesagt werden, „die δόξα ἀληθής ist zur Richtigkeit des Handelns keine schlechtere Führerin als φρόνησις." So nimmt es denn schliesslich nicht Verwunderung, wenn derselben, der δόξα ἀληθής, die hohe Geltung zuerkannt wird, neben der ἐπιστήμη, dem νοῦς und der ἀρετή „an dem reinen Sein teilzuhaben" (καθαρᾶς οὐσίας μετέχειν) Rep. IX, 585 B. Die δόξα in so enger Verbindung und Verwandtschaft mit dem ἀγαθόν, der höchsten aller Ideen und des letzten Ziels aller Forschung, und sogar an dem Sein, das sonst nur den Ideen zukommt, Anteil erhaltend! kann sie dann etwas von der Idee so Grundverschiedenes sein?

Noch nach einer anderen Seite hin tritt das verwandtschaftliche Verhältnis der διάνοια und δόξα zu Tage. Phileb. 38 C werden die ungewissen Vermutungen über einen in der Ferne nicht deutlich zu erkennenden Gegenstand (38 D ein φανταζόμενον)

ein *αὐτὸς αὑτὸν ἀνερέσθαι* und die Antwort auf dieses Sich-selbstfragen ein *πρὸς αὑτὸν διανοεῖσθαι* genannt. Ferner findet sich Theaet. 188 B *εἰς τὴν διάνοιαν λαβεῖν* gebraucht im Sinne von: sich etwas Falsches einbilden, ibid. 189 C *ἀνταλλάξασθαι τῇ διανοίᾳ*, etwas in Gedanken verwechseln, ähnlich ibid. 189 D *ἕτερόν τι ὡς ἕτερον ..... τῇ διανοίᾳ τίθεσθαι*, in Gedanken das eine für das andere nehmen, an welchen Stellen also in dem *διανοεῖσθαι* das Schwankende und Unsichere des *δοξάζειν* zu Tage tritt. — Der Sophist geht sogar so weit zu behaupten, dass auch „die *διάνοια* lüge“ (194 A. 229 C). Die *διάνοια* gebärt das „Tüchtige und Wahre“, aber sie kann auch „eine Fehlgeburt“ tun, und dann gebärt sie „das Trugbild und den Irrtum“, „das Scheinbare“ (ibid. 160 B, C, E. 161 C), und so ist denn das Irren (*ἀγνοεῖν*) nichts anderes als ein „bei der Einsicht Vorbeidenken“, eine *παραφροσύνη*, also doch ein *φρονεῖν*, wenn auch ein falsches (ibid. 228 D), wie dem entsprechend der Theätet (170 B) die *ἀμαθία* als *ψευδὴς δόξα* und die *σοφία* als eine *ἀληθὴς διάνοια* bestimmt. Auch die *διάνοια* also, das erhellt hieraus, kann falsch sein, sie steht auf gleicher Stufe mit der *δόξα*, welcher sich entweder das *ψεῦδος* oder das *ἀληθές* beigesellt (Phileb. 37 C); auch im Denken findet der Irrtum statt.[1]) — Gorg. 454 D, E dürfte dies bestätigen. Es gebe, meint er, wohl eine *πίστις ψευδὴς καὶ ἀληθής* (und *πίστις* ist doch gleich *δόξα*, vgl. Rep. X, 602 A), aber niemals könne von der *ἐπιστήμη* beides ausgesagt werden, die *ἐπιστήμη* sei nie falsch. Nun ruht dieselbe aber doch auf dem *διανοεῖσθαι*, und wenn dieses nach dem Sophisten soll irren können, so kann ihm dieses nur insofern sich ereignen, als es ein *δοξάζειν* ist.

---

[1]) Weil auch im Denken der Irrtum stattfindet, ist die Prüfung (Theaet. 150 B, C. 161 A) der Gegenstände desselben hinsichtlich ihres Anspruchs auf *ἀλήθεια* ein so überaus wichtiges Geschäft des Philosophen (ibid. 150 B. Rep. VII, 534 B). Was von dem, „was die Seele vorstellt (*δοξάζει*)“, die Prüfung besteht, „ist dann gewiss die Wahrheit selbst“ (Gorg. 486 E). Daher wird Theaet. 155 E nach einem Kennzeichen gefragt, durch welches sich das *ἀληθές* in den *δοξάσματα* bestimmen lasse, welche Tätigkeit Phileb. 38 C ein *διαδοξάζειν* heisst, und hinsichtlich dieser Untersuchung gilt, „dass einer geschickter sei, die *δόξα* des anderen, ob sie richtig oder falsch sei, zu prüfen“ (Theaet. 161 D). Es gehöre dazu eine besondere Befähigung; um das Gold der Seele auf seine Echtheit hin zu prüfen, bedarf es schon eines guten Steines (Gorg. 486 E), und den besitzt eben nur der Philosoph.

Wir gelangen hiernach zu folgendem Ergebnis: διάνοια und δόξα sind nicht etwas ihrem Wesen nach Grundverschiedenes, sondern ursprünglich einander gleich, indem beide eine Bestimmtheit der Seele darstellen, denn wie wir von Ideen nur durch das Denken etwas wissen, so kommt auch die Vorstellung „nur durch Vernunfttätigkeit, wenn auch durch eine niedere Stufe derselben zu Stande“ (Brandis II, 1. S. 401), und so unterscheiden sie sich denn nicht gattungs-, sondern nur artweise.[1]) Die διάνοια, indem sie mit ψυχή vielfach gleichbedeutend gebraucht wird, drückt mehr die seelische Tätigkeit des Denkens überhaupt aus, während δόξα die Fassung des Gedankens in ein Urteil bezeichnen soll, ein διανοεῖσθαι von bestimmter Art, dem wegen des ihm eignenden Charakters des Subjectiven, Unsicheren, der Objectivität Ermangelnden der besondere Name des Vorstellens beigelegt wird, dagegen das διανοεῖσθαι als stehender Begriff dem Ideendenken vorbehalten bleibt, wenn gleich auch bei der Einteilung der Erkenntnisweisen in Rep. VI (p. 511 D, E. vgl. VII p. 534 A) die διάνοια auf das mathematische Denken beschränkt und das Ideendenken der νόησις zugewiesen wird. Allein Plato spricht es selbst aus, wie wenig Wert er auf dergleichen systematische Unterscheidungen lege: „über einen Ausdruck zu streiten, kommt denen nicht zu, denen so wichtige Dinge vorliegen wie uns“ (Rep. VII, 533 D), und so braucht er denn φρόνησις und νόησις auch vom mathematischen Erkennen und νοῦς im Sinne von mathematischem Verstand (Rep. VII, 530 C. 531 B), sowie umgekehrt διανοεῖσθαι vom Ideendenken (z. B. Phaed. 65 E. 67 E. 79 C, D. Rep. VI, 500 C).

Obwohl nun nach dem Bisherigen die Idee als der δόξα engverwandt sich gezeigt hat, so kann doch damit beider Verhältnis noch nicht als genügend klargestellt gelten. Die scharfe Art, in der wiederum jene aus dem Gebiete dieser herausgehoben und ihr in einer Weise entgegengestellt wird, als hätten beide nichts mit einander gemein, lässt die psychologische Untersuchung das Verwandtschaftsverhältnis dahin regeln: die δόξα ἀληθής ist die Vorstufe zur Idee.[2]) Durch die

---

[1]) Ebenso Ribbing I. S. 185. vgl. S. 155.

[2]) Vgl. Sympos. 202 A. Die ὀρθὴ δόξα sei „so etwas zwischen φρόνησις und ἀμαθία“. — Gleicher Ansicht ist Ribbing I. S. 156 (cit. S. 22, Anmerkung), ebenso Brandis II, 1. S. 269 .... „wie Plato das Wissen zwar von der

dialektische Begründung verliert sie das der Vorstellung anhaftende Unsichere und Willkürliche und erlangt Objectivität; m. a. W. es wird die subjective, d. h. beliebig geltende Vorstellung zur objectiven, d. h. allgemein und unbedingt gültigen Idee. Die Idee ist eine objective und notwendige δόξα ἀληθής.[1]) Diese Gewisheit und Notwendigkeit kann nicht jede beliebige Vorstellung erlangen, sondern nur die wissenschaftlich geprüfte und begründete, m. a. W.: wenn nach der Objectivität einer δόξα gefragt wird, so ist nur die Wissenschaft befähigt und berechtigt eine solche auszusprechen.

Nachgehends angeführte Stellen mögen die gegebene Darlegung des Ursprungs der Idee bestätigen. — Bei Beschreibung des Entwickelungsgangs der ἐπιστήμη im Meno (85 C—86 A) heisst es, es seien in dem Menschen ἀληθεῖς δόξαι, die, durch Fragen erweckt und dadurch anfangs „nur eben wie im Traume aufgeregt (ἀνακεκίνηνται)“ dadurch, „dass man oftmals und auf vielfache Art um das Nämliche fragt,“ zu ἐπιστῆμαι werden, zu — um den aus der Etymologie sich ergebenden, offenbar beabsichtigten Gegensatz zu dem ἀνακεκίνηνται hervortreten zu lassen — Stillständen, zu einem Feststehenden. Zwar ist dem Meno (97 B), wie wir früher sahen, die δόξα ἀληθής „zur Richtigkeit des Handelns keine schlechtere Führerin als φρόνησις,“ aber sie nimmt dennoch eine untergeordnete Stellung unter der ἐπιστήμη ein. Der höhere Wert dieser besteht darin, „dass wer die ἐπιστήμη hat, immer zum Ziele trifft, wer aber die ὀρθὴ δόξα, es bisweilen trifft, bisweilen auch fehlt“ (Meno 97 C). Die ἀληθεῖς δόξαι, die mit den als fortschreitend — wie treffend!

---

richtigen Vorstellung auf's entschiedenste sondert, jedoch diese als Vorstufe zu jenem betrachtet“. Desgl. S. 399. Die richtige Vorstellung sei eine „Mittelstufe zwischen Empfindung und Erkenntnis“. Vgl. S. 204 und 401.

[1]) Vgl. Tennemann II. S. 312 . . . „ἐπίστασθαι ein objectives Vorstellen mit Gewissheit und Nothwendigkeit; die empirische Erkenntnis nur ein objectives Vorstellen ohne Gewissheit mit einem niedrigern Grade des Fürwahrhaltens (πίστις)“. Vgl. S. 307 . . . „dass alle Principien, wodurch Urtheile aufhören, blosse Meinungen zu sein, solche wiedererweckte Ideen sind.“ — Beweisend für die erstere Anführung erscheint uns Phileb. 61 E: es gebe zweierlei ἐπιστήμη. Die eine sei auf „das Werdende und Vergehende“ gerichtet, die andere auf das „stets und in gleicher Weise Seiende“. Diese sei „rücksichtlich der Wahrhaftigkeit“ „zuverlässiger als jene“.

fortschreitend zur *ἐπιστήμη!* — dargestellten Standbildern des Dädalus zu vergleichen, „sind eine schöne Sache, so lange sie bleiben und sie bewirken alles Gute, lange Zeit aber pflegen sie nicht zu bleiben, sondern gehn davon aus der Seele des Menschen, so dass sie doch nicht viel wert sind, bis man sie bindet durch die Vorstellung des Grundes (*αἰτίας λογισμῷ*). Und dies, Freund Meno, ist eben *ἀνάμνησις*“ (Meno 98 A). Also die *ἀληθὴς δόξα* „durch die Vorstellung des Grundes binden“ und so sie zu etwas Bleibendem in der Seele machen ist gleichbedeutend mit *ἀνάμνησις*, und *ἀνάμνησις* haben heisst doch nichts anderes als Ideen denken; also wäre die Idee eine in der Seele gebundene, d. h. für objectiv erklärte, richtige Vorstellung! Damit stimmt zusammen, wenn fortgefahren wird, „nachdem sie (sc. die wahrhaften Vorstellungen) aber gebunden worden, werden sie zunächst *ἐπιστῆμαι* und dann auch bleibend (*μόνιμοι*). Und deshalb nun ist die *ἐπιστήμη* höher zu schätzen als die *ὀρθὴ δόξα*, und es unterscheidet sich eben durch das Gebundensein (*δεσμῷ*) die *ἐπιστήμη* von der *ὀρθὴ δόξα*“ (Meno 98 A). — Dazu ist noch heranzuziehen Polit. 309 C. „Ich behaupte, dass die wirklich richtige, auf Gründe gestützte Vorstellung von dem, was da schön, gerecht und gut ist (*τὴν ..... ὄντως οὖσαν ἀληθῆ δόξαν μετὰ βεβαιώσεως*) und dem diesem Entgegengesetztem, wenn sie in den Seelen sich erzeugt, zu einer göttlichen (*θείαν γίγνεσθαι*) in dem gottverwandten Wesen werde.“ Worauf es hier ankommt, ist das, dass die Prädicate *ὄντως οὖσα* und *θεία*, die hier der *δόξα* beigelegt sind, dieselben sind, die sonst nur der Idee zugesprochen werden, und kann hiernach der Sinn nur der sein, dass die *δόξα ἀληθής* sittlicher Begriffe durch das *ὄντως εἶναι*, welches sie durch die Begründung — oder wie es im Meno hiess, durch „das Binden durch die Vorstellung des Grundes“ — erlangt, zu einer *θεία δόξα* in dem „gottverwandten Wesen“ der Seele (d. h. im philosophischen Geist), also zur Idee werde, — denn der Philosoph darf ja in sittlichen Dingen keine blosse *δόξα*, sondern kann nur eine Idee haben — die damit zugleich als ein Erzeugnis der Seele sich darstellt. Das wird durch das Folgende bestätigt, wenn gesagt wird, wenn eine tapfere Seele „jene Wahrheit“ ergreife, werde sie gezähmt und begehre dann vorzüglich mit dem Gerechten Gemeinschaft zu haben. Wenn eine sittliche Natur „sich jener Vorstellungen bemächtige“ (*τούτων μὲν μεταλαβὸν τῶν*

δοξῶν. Man denke an das μεταλαμβάνειν an der Idee!) werde sie „wahrhaft besonnen und sittlich“ (φρόνιμος). Damit wird gesagt, Vorstellungen, auf die wahrhafte Sittlichkeit sich gründen soll, sind keine blossen δόξαι ἀληθεῖς, die nur eine „gemeine und bürgerliche Tugend“ schaffen (Phaed. 82 B), sondern Ideen; die φρόνησις beruht auf ἐπιστήμη, und die ἀλήθεια, die zur κοινωνία mit sittlichen Ideen hilft, ist mit der ethischen οὐσία eins. — Zu vergleichen wäre endlich noch Theaet. 157 D, wo ein gewisses δόγμα „in hohem Grad vernunftgemäss“ erscheint.

Dass die Idee bei Plato mit der δόξα denselben Ursprung teilt, darauf weist auch der Gedankengang des Theaetet auf's unzweifelhafteste hin. Zunächst, wenn Plato in Beantwortung der Frage nach dem τί ἐστιν der ἐπιστήμη diese weder in der αἴσθησις, noch in der δόξα ἀληθής, noch in der μετὰ λόγου ἀληθὴς δόξα findet, so ist selbstverständlich, dass das nicht so zu verstehen ist, als ob er hinsichtlich der Bestimmung des Gegenstandes des Gesprächs nun „von allem entbunden“ sei (Theaet. 210 B), und die Untersuchung nun ergebnislos verlaufen müsse. Freilich „trägt er sich noch mit etwas“, aber es liegt gar nicht in der Absicht unseres Dialogs — und das ist ja ganz Platos Art — das letzte Wort zu sprechen in dem, „dem seit lange so viele weise Männer nachforschten und eher zu Greisen wurden, als es fanden“ (ibid. 202 D). Er hat nur den Weg ebnen wollen, und nachdem er uns so weit gebracht, „dass wir nicht etwas für Wissen halten, das keinen Anspruch hat dafür zu gelten“ (Bonitz, Plat. Studien S. 61), soll der Schüler das mit der negativen Kritik und vermittelst ihrer nun nahe gerückte Ziel selbst erreichen. „Strebst du nun in der Folge mit anderem schwanger zu werden, lieber Theätet, so wirst du, wenn es dir zu Teil wird, vermöge der jetzigen Untersuchung von Besserem dich geschwängert fühlen“ (ibid. 210 C).

Hiernach werden wir sagen dürfen, dass daraus, dass Wissen und richtige Vorstellung mit Erklärung nicht dasselbe sein soll, sich keineswegs folgern lässt, das Wissen könne „überhaupt nicht auf dem Gebiete der Vorstellung liegen“, sondern müsse „einer von ihm specifisch verschiedenen Tätigkeit angehören“ (Zeller II, 1. S. 494), vielmehr scheint hiernach klar zu sein, dass die ἐπιστήμη, das Ideenwissen, auf demselben Wege gefunden werden muss, den die vorhergehende Untersuchung gegangen ist, dass, ebenso wie die Wahrnehmung, so auch die

Erkenntnis auf „irgend ein Vorstellendes, mag man es nun Seele oder sonstwie nennen“ (Theaet. 184 D), zu beziehen ist, und dass, wie über der αἴσθησις die δόξα, so über dieser und aus ihr hervorgehend die Idee gefunden werden soll, als eine jene andern abschliessende und sie einheitlich verbindende Bestimmtheit der Seele, eine Form ihrer Erkenntnistätigkeit.

Es ist hiermit nicht blos festgestellt, dass die Idee ihrem Wesen und Ursprung nach Vorstellung sei, sondern auch, was sie von der δόξα unterscheidet, nämlich das Feststehende, Bleibende, Beharrende, das Gebundensein, so dass also der Unterschied zwischen Idee und Vorstellung nicht den Inhalt, sondern nur die Form betrifft (Meno 97 B). Die Idee ist, wenn wir ihr nun die bekannten Prädicate beilegen wollen, eine δόξα ἀληθής, die immer gleich und auf einerlei Weise sich verhält, unveränderlich beharrt und ewig sich selbst gleich bleibt, ein Vorstellen oder Denken, das, unter der Voraussetzung dass die Bedingungen für sein Entstehen gegeben sind, immer wiederkehrt und in ewig sich gleich bleibender Weise sich vollzieht; damit ist die δόξα zu einer οὐσία geworden.

Die Idee ist οὐσία, das ist die erste Bestimmung, die von ihr gegeben wird.

Nun genügt es aber nicht, lediglich die literarische Tatsache zu verzeichnen, ohne den Gründen nachzuforschen, die den Schriftsteller bestimmten, sich, wie geschehen, auszudrücken. Insbesondere muss hier die Erwägung Platz greifen, wenn ein Philosoph den Zweck als das Bindeglied und oberste Princip alles Seienden erklärt, dem er bei aller Untersuchung nachfragt (Theaet. 97 C. 99 C. Gorg. 466 B—468 E. 500 A. Phileb. 62 D), dann auch sein System von dieser Idee durchwoben und zusammengehalten sein müsse, ohne die alle Kenntnis, also auch die der Ideen, wertlos und ohne Nutzen ist (Rep. VI, 505 A, B), so dass nun die Aufgabe vorläge, zu untersuchen, was er denn unter jener Bestimmung der Idee als οὐσία gedacht habe, wie dieselbe sich in den Zusammenhang seiner Lehre einfüge, ob und welche Bedingungen ihn nötigten, die Idee in dieser Weise zu beschreiben? Eine Beantwortung dieser Fragen würde vielleicht eine Lösung der Schwierigkeit gewähren, in der wir uns vor-

[illegible] wie die Idee als die sich verwirklichende [illegible] Veränderung zugleich die in den Dingen wirksame Kraft, also bewegt und bewegend den Werden verursachende sein können?

Denn das setzt dem Plato fest, dass die Idee beide Bestimmungen in sich vereinigen müsse. Das meint hier, wie der 2. Teil des Parmenides ausführt, wenn einige Ideen auch [illegible] Bewegung — auf keine von beiden Arten die sich selbst genommen darf der Philosoph „auch nur im mindesten [illegible]" (vgl. 249 b) — sondern beide zusammengenommen und einander verbunden sind, sodass es eben in dem besonderen Gedankengehalt jener Gegensätze, die in ihrer Verbindung das Werden bei sich ein sachlich [illegible] Unterscheiden, sondern eine mit sich entzweite Totalität, die [illegible] in der Bewegung (vgl. Timäus III b 26b).

Der ganze Gedanke wird in Sophisten zu Tage bei der Erörterung, wie wir mit dem Sein Gemeinschaft haben können.

Da die Idee erkennt, das Sein aber erkannt wird, so [illegible] wird gefragt, ob ja das Erkennen eine Tätigkeit sei [illegible] das Erkanntwerden also ein Leiden sei. Dann [illegible] Erkennen die eine, welche von der Erkenntnis erkannt wird, insofern sie erkannt wird, leidend bewegt werden," das nutzt, der Zustand des πάσχειν wird von der Tätigkeit des ποιεῖν bestimmt (Sophist 249 B. C). Das muss [illegible] es muss auch ruhend und unbewegt sein! „Aber [illegible] beim Zeus, sollen wir uns bereden lassen, dass [illegible] der Tat Bewegung und Leben und Seele und Einsicht dem [illegible] Seienden gar nicht eigne, dass es weder lebe, noch [illegible] sondern das heilige wie entbehrend unbeseelt [illegible] stehen bleibe?" (vgl. 249 A). Das wäre doch „eine arge [illegible]." Darauf ergibt sich, „wenn das Seiende unbewegt [illegible], so kann niemand jemals über irgend einen Teil desselben [illegible] erlangen." und hinwiederum kann es durch auch keine [illegible] gewinnen, wenn dasselbe in seinem Werden sich befindet [illegible] es gar kein Erkennen in ihm gibt (vgl. 249 B. C. vergl. [illegible] A), und es müsste also von dem Seienden beides ausgesagt [illegible] es sei unbewegt und es sei bewegt (vgl. 249 D). [illegible] wird nun auch dieses Ergebnis durch die dialektische [illegible] Widersprüche einander wieder in Frage gestellt, so [illegible] man doch, dass das es wenig als voller Ernst zu nehmen

ist, dass sich vielmehr darin — das ist ja Platos Art[1]) — seine eigentliche Meinung darstellt, indem er eben damit die Schwierigkeiten hat zur Sprache bringen wollen, die mit diesem Begriff im Denken sich verbinden, um dadurch auf das Richtige hinzuweisen; denn wie notwendig ihm alle beide Begriffe sind, zeigt der Cratylus (386 A, D, E), der für jedes Ding „eine gewisse Wesensbeständigkeit", eine βεβαιότης τῆς οὐσίας verlangt, ein Ding an sich, das sich „stets gleich bleibt" und „sich nicht verändert oder bewegt", weil nur unter dieser Voraussetzung eine Erkenntnis möglich sei (ibid. 439 D), aber doch auch den die fortwährende Veränderung fordernden Satz des Protagoras vom Menschen als dem Masse aller Dinge nicht verwerfen will.

Die Idee soll also Beharren und Bewegung in sich vereinigen. Hierin erkennt Zeller (II, 1. S. 582, 583) unter dem Beifall von Bonitz (l. c. S. 193) einen Widerspruch, in den Plato sich notwendig habe verwickeln müssen, sobald er die Grundbestimmungen der Ideenlehre: die Idee von dem sinnlichen Sein verschieden und doch Grund aller Realität, mit einander vereinigen wollen. Ursprünglich sei ihm die Idee das Beharrliche; fasse er sie als lebendige Kraft, so sei das ein Zugeständnis, welches ihm die Tatsachen des natürlichen und geistigen Lebens abgenötigt, dem aber die Hauptrichtung seines Systems widerstrebe, und das mit seinen sonstigen Annahmen über die Ideen sich nicht in Einklang bringen lasse. Er habe sich diesem Gedanken, der sich ihm immer wieder mit Notwendigkeit aufdränge, zwar nicht verschliessen, ihn aber doch nicht durchführen können und daher schlieslich doch für die Erklärung der Erscheinungswelt zu jenen mythischen Darstellungen greifen müssen, welche für die Lücken der wissenschaftlichen Entwickelung doch nur einen schwachen Ersatz böten.

Wollen wir zu dieser Frage Stellung nehmen, so werden wir zunächst anzuerkennen haben: wenn ein Philosoph mit der ausgesprochenen Absicht philosophirt, die Erscheinungswelt zu erklären, wenn er weiter die feste Ueberzeugung hat, diese bisher vergebens gesuchte Erklärung gegeben zu haben, und wenn dieser selbige endlich noch, weil er auch vom Denken den Irrtum argwöhnt, die Prüfung der Gegenstände desselben

---

[1]) Vgl. die treffende Bemerkung Schleiermachers. WW. 3. Aufl. II, a. S. 123.

hinsichtlich ihres Anspruchs auf ἀλήθεια, das Rechenschaft- und Erklärunggeben für das wichtigste Geschäft des Dialektikers erklärt (Gorg. 465 A. 501 A. Rep. VII, 534 B. vgl. S. 29, Anmerkung), so kann er, was er von seiner Idee behauptet, nicht so obenhin, nicht auf's Geratewohl hin gesagt, sondern muss sich die allernächst liegende Frage vorgelegt haben, ob denn das, was er als Erklärungsgrund ausgebe, nun auch wirklich leiste, was es leisten solle, d. i. die Frage nach der Möglichkeit einer οὐσία.

Hat nun Plato diese Prüfung vorgenommen, so müsste er also den innern Widerspruch übersehen haben, in den ihn Zeller verfallen lässt, und was für jeden auf der Hand liegt, wäre ihm entgangen, dass nämlich eine unveränderliche Substanz, weil es ihr an der bewegenden Kraft fehle, eine Erklärung der Dinge nicht nur nicht gewähre, sondern geradezu unmöglich mache. Oder aber er hätte den handgreiflichen Widerspruch zwar erkannt, weil er ihn aber nicht lösen können, hätte er, auf halbem Wege stehen bleibend, durch einen Mythus diese Unzulänglichkeit seines Systems zu verdecken gesucht. In beiden Fällen dürfte der bedenklichste Zweifel an seiner philosophischen Befähigung zu erheben sein, und wir würden uns zu solcher Annahme nur entschliessen können, wenn die sprachliche Auslegung gar keinen andern Ausweg offen liesse und — Plato eben nicht Plato wäre.

Auch der grösste Denker kann ja irren, aber immerhin doch seltener, darf man ruhig annehmen, als ihm vorgeworfen wird. Unter zehn Einwänden, die ihm gemacht werden, kann man sicher sein, hat er deren neun gewis sich schon selbst gemacht, aber es gibt gewisse Denkfehler, die eben nur einem, der nicht denkt, begegnen können, und darunter gehört der dem Plato schuldgegebene. — Dass man doch auch einmal fragen wollte, ob es denn überhaupt unter die Möglichkeiten gehöre, dass ein Mann mit so durchdringendem Verstand, wie man ihn Plato einhellig zuschreibt, dergleichen gemeint haben könne, ob solche Ansicht mit jener Voraussetzung sich vertrage!

Zeller sagt selbst bei anderer Gelegenheit (S. 596), „sollte wohl Plato gerade seine höchsten Principien so dualistisch neben einander gestellt haben, ohne eine innere Verknüpfung derselben anzustreben?“ Und um die Einheit des Systems zu wahren, macht er eine Annahme, die mit den Worten Platos zum Teil

im Widerspruch sich befindet, die aber „der innere Zusammenhang der Platonischen Lehre zu verlangen scheint“ (Zeller II, 1. S. 596, 594).

So dürften wir also auch hier zu einem solchen Verfahren berechtigt sein? Doch wir sind so weit zu gehen nicht genötigt. Halten wir mit Tennemann (II, 303) daran fest, dass man sich in dieser Hinsicht auf kein Zeugnis eines andern Schriftstellers verlassen könne (wie Zeller [S. 561 u. a.] auf das des Aristoteles), weil es nicht unmöglich sei, dass er Platos Ideen in einem falschen Sinn genommen, sondern dass vielmehr die Sache aus Platos Schriften und System selbst entschieden werden müsse, so stellt sich heraus, dass „man in diesen nicht das Geringste findet, welches jene Erklärungen begünstigen könnte, wenn man unparteiisch forscht und nicht einzelne aus dem Zusammenhang gerissene Stellen willkürlich deutet.“ Gerade aber das ist der Hauptfehler der Berichterstattung gewesen, um deswillen man die οὐσία nicht hat verstehen können, weil man sie aus dem Zusammenhang des Systems herausgerissen und als eine für sich bestehende Tatsache genommen hat, während sie doch nur aus dem Zusammenhange zu begreifen ist. — Wenn Plato selbst es nicht einräumen will, dass es seiner Idee an dem bewegenden Princip fehle, das sie zur Erscheinung forttreibe, weil ja ohne das die Ideen für uns unerkennbar und somit völlig wertlos sein würden, so wird man ihm diesen Fehler wider seinen Willen nicht zur Last legen dürfen, da ja doch die Möglichkeit offen bleibt, dass, wenn er an den Bestimmungen der Beharrlichkeit und der Bewegung festhält, sehr wohl für sein Denken eine Vermittelung beider Bestimmungen bestanden haben könne, indem dieselben in ausschliessenden Gegensatz nur durch bestimmte Zwecke der Darstellung gesetzt worden wären, während sie nach dem, was sie ausdrücken sollten, sehr wohl mit einander sich verbinden liessen, so dass also der Widerspruch nur ein formeller wäre.

Dass dem in der Tat so ist, beweist der Umstand, dass Plato die Idee auch als νοητόν bezeichnet, wie dies noch in besonderer Untersuchung nachzuweisen sein wird (vgl. Phaed. 80 B. 81 B. 83 B. Rep. VI, 507 B. C u. a. St.). Weit entfernt, dass diese Angabe dem Gedanken der Substanzialität der Ideen widerspräche (so Zeller II, 1. S. 557, Anm.), wird diese letztere vielmehr, wie wir sogleich sehen werden, durch den innern

Charakter des *νοητόν* gefordert, und man kann nicht (wie Zeller S. 558) sagen, die Ideen könnten keine Gedanken sein, weil sie der Tätigkeit der Vernunft ebenso vorausgesetzt würden, wie die Aussendinge der Tätigkeit des Sinnes, der sie wahrnimmt. Einmal dürfte wohl schon das zum Vergleich Herangezogene nicht richtig sein, denn wie der Theätet lehrt (s. S. 20), werden die Dinge erst unter Mitwirkung der Sinne, und zum andern ist zu sagen, dass die Ideen der Tätigkeit der Vernunft notwendig vorausgesetzt erscheinen müssen, weil gar nicht abzusehen ist, wie Plato seinen Gedanken in der Sprache hätte anders ausdrücken sollen. Man darf auch nicht entgegenhalten, (Zeller S. 560) wenn die Ideen Gedanken sein sollten, die doch erst aus der denkenden Seele entsprungen, so könnten sie nicht, wie doch von ihnen gesagt werde, ewig sein, denn dadurch werde ihnen alle und jede Entstehung abgesprochen; denn die Ewigkeit ist doch nur eine Abstraction eben dieser denkenden Seele und nicht etwas irgendwo dinghaft Existirendes.

Die Idee ist ein *νοητόν*, ein Gedankending, in dem das Feste der Substanz mit dem Flüssigen der Vorstellung sich durchdringt (vgl. Ribbing I. S. 319). Darin ist die gesuchte Vermittelung zwischen den beiden Bestimmungen der Beharrlichkeit und Beweglichkeit gegeben: als *νοητόν* ist die *οὐσία* bewegende Kraft und dadurch Erklärungsgrund der Erscheinungen. Eins muss hier eben das andere erklären. Die Tatsache, dass die Idee ausser der *οὐσία* auch ein *νοητόν* sein soll, und dass Plato die Beweglichkeit für sie ausdrücklich in Anspruch nimmt und *νοῦς* in ihr enthalten und wirkend verlangt (s. oben S. 35), hätte davor bewahren müssen, sie als die starre Wesenheit im buchstäblichen Sinn zu fassen, und umgekehrt hätte man von der Beschreibung des *νοητόν* als eines Festen, Beharrenden einen Schluss machen müssen, wie die *οὐσία* verstanden sein wolle.

Schon die einfache Anführung dieser Tatsache des *νοητόν*-Seins der Idee dürfte also genügen, um die gewöhnliche Auffassung von den Ideen als den unveränderlichen Wesenheiten zu widerlegen, denen Plato ein von den Dingen abgesondertes und ihnen doch ähnliches Dasein zukommen lasse. „Es ist seltsam," sagt Lotze (Logik S. 501) in dieser Beziehung treffend, „wie friedlich die hergebrachte Bewunderung des Platonischen Tiefsinns sich damit verträgt, ihm eine so widersinnige Meinung

zuzutrauen; man würde von jener zurückkommen müssen, wenn Platon wirklich diese gelehrt und nicht nur einen begreiflichen und verzeihlichen Anlass zu einem so grossen Misverständniss gegeben hätte.“ Der Grund dieses letztern sei darin zu suchen, dass die griechische Sprache die Wirklichkeit der blossen Geltung nicht anders als in Vermischung mit der Wirklichkeit des Daseins habe zu bezeichnen wissen. (Unter Dasein, um dies hier vorwegzunehmen, wird die Existenzart der Sinnendinge verstanden, während das Sein der Gedankendinge darin besteht, dass sie gelten; sie sind, indem sie gedacht werden.)

Damit stehen wir vor der Frage, was denn Plato unter seiner οὐσία eigentlich verstanden habe.

Es gehört dieses Wort unter die Begriffe, die mit ihrer Erhebung zu bestimmten philosophischen Schulbegriffen im Platonischen Sprachgebrauch (s. S. 10) ihre Bedeutung gewechselt haben. Nach dem ursprünglichen Sprachgebrauch bezeichnet οὐσία ein sinnliches Ding, einen festen Körper, etwas dem Gebiet der Sinne Angehöriges, wirklich Vorhandenes. Von Plato wird nun dieses Prädicat des Festen, wirklich Vorhandenen von den Sinnendingen losgelöst und auf ein Nichtsinnliches, auf Gedankendinge übertragen. Wie nun der Gegenstand gewechselt hat, so muss auch die Existenzart des Gegenstandes (denn die soll doch durch die οὐσία-Bezeichnung ausgedrückt werden) eine andere geworden sein: die Beharrlichkeit eines Gedankendinges ist verschieden von der des Sinnendinges, und es ist zu warnen, dass man die Vorstellungsart des letzteren nicht auf ersteres übertrage. Diese Mahnung dünkt vielleicht überflüssig, aber es ist ein aus dem Trieb, den Begriff zu versinnlichen, oder besser, ihm sein Bild zu verschaffen, hervorgehender gewöhnlicher Fehler, der dem Denken unbewusst mitunterläuft, dass man die Gedankendinge unwillkürlich wie die Wahrnehmungsgegenstände daseiend denkt, indem über der Behauptung, dass auch jene, die Gedankendinge, existiren müssten, die Nachfrage vergessen zu werden pflegt, wie sie denn existiren, und so übersieht man es denn, dass, da mit dem Gegenstand auch seine Seinsart wechselt, die Wirklichkeit jener anderer Art sein muss, als die der Dinge. Obwohl „das Unkörperliche als das Schönste und Grösste nur durch einen λόγος und auf keine andere Weise deutlich aufgezeigt werden kann,“ weil es „von diesem Grössten und Wichtigsten“ des Seienden

„kein handgreifliches Bild geben kann", sucht sich eine gewisse Denkrichtung doch ein solches zu verschaffen, indem sie nur dadurch den forschenden Geist „hinlänglich befriedigen zu können" glaubt (Polit. 286 A). Man stimmt zu, dass die Ideen sich nur denken lassen, aber weil man es nicht verstehen kann, dass darüber keine weitere veranschaulichende Erklärung möglich sei, führt die Unbefriedigung mit dieser Auskunft unvermerkt dazu, die Gedankendinge zu versinnlichen und wie Gegenstände der Anschauung existirend vorzustellen, ohne dass man dadurch um einenGrad klüger würde, und für diese erträumte Vermehrung der Erkenntnis erscheinen die Ideen durch die idealistische Erklärung, dass sie nur seien, indem sie gedacht werden, zu Hirngespinnsten und leeren Abstractionen herabgewürdigt.

Lotze (Logik S. 507) hat dies durch ein Beispiel erläutert. Man rede oft, sagt er, von ewigen, unveränderlichen Naturgesetzen, denen alle veränderlichen Erscheinungen unterworfen seien, und die auch dann noch ewig gälten, wenn es keine Dinge mehr gäbe, da sie über allem Sein thronten, aber dennoch würde man entrüstet die Unterstellung zurückweisen, dass man dann den Gesetzen ein dinghaftes persönliches Sein ausserhalb der Dinge zuschreibe. — So ist es. Wenn diese Folgerung gemacht wird, will freilich niemand eine solche grobsinnliche Vorstellung als die seine gelten lassen, obwohl sie es tatsächlich doch ist, denn hier gilt, was Kant einmal den Metaphysikern zuruft, und wenn sie sich die Materie auch noch so fein dächten, dass ihnen darüber schwindelig werden möchte, so bleibe es doch immer nur Materie.

Man muss also die Beharrlichkeit der Gedankendinge anders vorstellen als die der Sinnendinge, denn wenn diesen die Ruhe „das Nichtsein und den Untergang" bringt, „Fäulnis und Verderben bewirkt," die Bewegung aber der Grund alles Werdens ist und für alle Wesen die Bedingung des Lebens und Bestehens (Theaet. 153 A—C), so kann ebendieselbe sinnliche Ruhe, die von den Dingen abgelehnt wird, doch den Ideen nicht das Leben und das höchste Sein verschaffen, sondern wie die Objecte dieser Prädicate der Ruhe und Beharrlichkeit verschieden sind, so müssen auch die Prädicate selbst je nach den Objecten, denen sie beigelegt werden, einen verschiedenen Sinn haben.

Das Feste und Beharrliche drückt also hinsichtlich dessen, von dem es ausgesagt wird, die Art und Weise aus, wie es ist,

seine Seinsart. Der Idee, als einem *νοητόν* beigelegt, bezeichnet es demnach die Art und Weise des *νοητόν*-Seins. Ist das Wesen dieses nun Bewegung, ein Erzeugen, eine Tätigkeit, bestehend darin, die Dinge zu dem zu machen, als was sie uns erscheinen, so kann der Satz: die Idee ist eine ewig unveränderliche *οὐσία*, nichts anderes ausdrücken, als die Beharrlichkeit in der Ideenerzeugung.[1]) Er ist die Bekräftigung der Tatsache, dass wir bei jeder Wahrnehmung ein Etwas vorstellen, das nicht in dieser enthalten, sondern anlässlich ihrer erst gedacht wird; die *οὐσία* bezeichnet die unwandelbare Regelmässigkeit des Eintretens dieser Denktätigkeit. — Das ist ihre Bedeutung für die Erkenntnistheorie, die die Ideen auf die grossen oder kleinen „Hölzer und Steine“ anwendet; was damit für die Ethik, für die Welt des Schönen, Guten und Gerechten gewonnnen ist, wird sich später zeigen.

Erkenntnistheorie und Ethik sind, um dies hier zu erwähnen, bei Plato noch nicht streng geschieden, die Ideen des Gerechten, Guten u. s. w. werden stets zusammen neben denen des Grossen, Kleinen u. s. w. genannt, weil die einen auf demselben Wege gefunden werden wie die andern, Dinge sowohl wie Handlungen weisen über sich hinaus auf eine über ihnen stehende Idee. Gleichwohl ist die Bedeutung der Idee in der Erkenntnistheorie eine andere als in der Ethik; in ersterer Beziehung lehrt sie die als gegeben angenommene Erfahrung verstehen, in letzterer eine seinsollende hervorbringen. Doch aber wird, weil beide nicht getrennt sind, der Erkenntniswert beschrieben wie die ethische Regel, und der Glanz, der diese überstrahlt, webt seinen Schein auch um jene, da beide eine und dieselbe Gesetzmässigkeit zur Erscheinung bringen, und so ist denn die erhabene Schilderung und die hohe Wertschätzung der Ideen stets vom ethischen Gesichtspunkte aus zu verstehen, den Plato im Auge hat. An dieser Stelle tritt es nun klar zu Tage, dass Plato nur um der Ethik willen Erkenntnistheorie treibt, weil er dieser zur Begründung jener (ein Beispiel davon, wie die Ethik sich auf der Erkenntnistheorie aufbaut, gibt Sympos.

---

[1]) Ritter II. S. 295. Alles, was Gegenstand des Denkens der Seele durch sich selbst sei, fasse Plato im Begriff des Wesens (*οὐσία*) zusammen, „welches am allgemeinsten das Beharrliche in unserm Denken bezeichnet.“

210 A—D) nicht entraten kann, die eine ist Mittel, die andere Zweck.

Durch die Hypostasirung der Idee drückt der Grieche das aus, was die Forschung unserer Tage unter Denkgesetzmässigkeit versteht, die Gesetzmässigkeit der Ideenerzeugung, das gesetzmässige Sein des *νοητόν*;[1]) denn — das geht aus Gorg. 482 E. ff. 491 E ff. hervor — irgend einen *νόμος*, etwas Feststehendes fordert unser Bewusstsein, Gesetz ist etwas mit dem Denken innig Verbundenes. „Steht nicht, was von Gesetz (*νόμος*) und Ordnung (*τάξις*), eben das auch am weitesten von der Vernunft (*λόγος*) ab?“ (Rep. IX, 587 A). „Gesetz und Ordnung, als eine Begrenzung in sich schliessend“, sind die Seele aller Kunst, der sie Ebenmass und Zusammenstimmung verleihen (Phileb. 64 D — 65 A); und wenn der Wert der ausübenden Künste davon abhängen soll, inwieweit sie sich auf die Mathematik stützen, so ist das in dieser Wissenschaft, was die Genauigkeit und Sicherheit, die festen bestimmten Masse und Verhältnisse verleiht (Gorg. 508 A), im Gegensatz (Theaet. 162 E) zu dem blos zufälligen Treffen, dem Geratewohl, zu der blos auf Übung der Sinne durch Erfahrung und auf einem glücklichen Erraten beruhenden, „nichts berechnenden Fertigkeit und Geschicklichkeit“ (Gorg. 501 A), eben doch wieder die in dieser Wissenschaft enthaltene Gesetzmässigkeit (Phileb. 55 D—56 C. vgl. Gorg. 503 D, E), durch die sie als eine *ἐπιστήμη γνωστική* den *ἐπιστῆμαι πρακτικαί* entgegentritt (Polit. 258 D). Dieses gesetzmässige Sein und Verhalten, als das was „ewiges Wesen“ hat (Phileb. 66 A), ist denn auch das Wesen der Vernunft: „es gibt nichts Abgemesseneres als *νοῦς* und *ἐπιστήμη*“ (Phileb. 65 D. vgl. Rep. X, 604 B und 607 A, wo *λόγος* und *νόμος* in enger Verbindung erscheinen); und das ist auch das Wesen ihrer Gegenstände, der Ideen, deren Sich-immer-gleich-bleiben, also ihr *οὐσία*-Sein, eben nichts anderes ist als ihr „Wohlgeordnetsein“, ihr „ordnungs- und vernunftgemässes Verhalten“ (Rep. VI, 500 C); darin besteht ihre Göttlichkeit. Was die *ἐπιστήμη* in Gegensatz zur

[1]) In diesem Sinne wohl nennt Brandis II, 1. S. 229 die Ideen „die unserm innern Bewusstsein, seinen Functionen und Veränderungen zu Grunde liegenden unveränderlichen Normen und Begriffe in Bezug auf das Bilden und Handeln, wie auf das Erkennen“, und S. 231, „das die Beziehungen“ (sc. der Einzeldinge) „Bedingende (die Bestimmtheit der Beziehungen oder das Gesetz)“. Ebenso S. 220.

πίστις, zum blossen Gutdünken stellt, ist eben das, dass sie immer so ist, wie sie ist, das Stetige, Bleibende, m. a. W. das Gesetzmässige. Auch die Sittlichkeit der Seele besteht daher in nichts anderem als in „einer gewissen eigentümlichen Ordnung, die sich in einem jeden bildet und jeden und jedes gut macht“ (Gorg. 506 E). „Recht und Gesetz“ ist ihr Wesen (ibid. 504 D), wie ja überhaupt „Ordnung“ — und die kann doch nur durch Gesetze hergestellt werden — die Welt zusammenhält (ibid. 508 A).

Würde nun hiergegen etwa eingewendet, dass Plato diesen modernen Gedanken der Denkgesetzmässigkeit noch nicht gehabt haben könne, so würde, wie uns scheint, dieser Einwurf auf eine Nichtberücksichtigung der Unterscheidung zwischen Gedanke und Einkleidung eines Gedankens zurückgeführt werden müssen. Den Gedanken der Denkgesetzmässigkeit kann Plato sehr wohl gehabt haben, denn was ist dieser anders als eine geniale Eingebung, die, wie sie in der Zeit genügend vorbereitet war, in einem Menschenhirn vor zweitausend Jahren ebenso gut entstehen konnte, als in unserer Zeit. Hier ist der Behauptung der Unmöglichkeit die Grenze gezogen. Geniale Gedanken sind, sofern die sonstigen geistigen Bedingungen ihrer Entstehung gegeben sind, nicht an Zeit und Ort gebunden, und wir machen die Beobachtung, dass solche Wahrheiten, die aufzusuchen ein Streben in der Seele wurzelt, wenn sie anfängt zu forschen, deren Kenntnis und Besitz ein allgemeines Bedürfnis des denkenden Geistes ist, dass diese zu verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen Formen geahnt und ausgesprochen werden, und dass spätere Zeiten die Gedanken nachentdecken, welche die Vorwelt in anderer Ausdrucksweise schon besessen hat. Der Grundgedanke, mag derselbe nun vollkommen ausgesprochen oder nur angestrebt sein, ist derselbe, aber die Formulirung ist eine verschiedene, wechselnde, je nach den geistigen Bedingungen, unter denen und je nach der Zeit, in der die Entdecker des Gedankens lebten, und je nach Umfang und Klarheit des aufgespeicherten Denkstoffes, mit dem sich ihr Geist hat befruchten können.

So steht denn dem nichts im Wege, dass Plato den neuen Gedanken, den eine spätere Philosophie für das Erkennen fruchtbar gemacht hat, entdeckt habe; den Gedanken konnte er sehr wohl haben, nur die Ausdrucksweise, in der ihn jene

wiedergegeben, musste bei ihm eine andere sein. Der plastisch denkende Grieche, der dichtende Denker, musste eine andere Sprache reden als der abstracte Denker unserer Tage, und was dieser in klaren scharfen Worten ausspricht, musste bei jenem, der in Bildern denkt, mehr als das Gebilde einer poetischen Ahnung auftreten; feste plastische Formen, farbenreiche, wie lebend hingemalte, scharf gezeichnete Gestaltungen, wie sie die glückliche Vereinigung von Kunstsinn und mathematischem Interesse in Plato verlangen. So gesteht Zeller selbst zu (S. 551), dass man für die Annahme der Ideen als der unveränderlichen Wesenheiten nicht allzu gering werde „den Einfluss jener ästhetischen Weltanschauung anschlagen dürfen, welche Platos künstlerischem Geiste von Hause aus zunächst lag. Wie der Grieche überall klare Begrenzung, fest umrissene Formen, Bestimmtheit und Anschaulichkeit liebt, wie er in seiner Mythologie den ganzen Inhalt des sittlichen und Naturlebens zu plastischen Gestalten verkörpert vor uns hinstellt," so empfinde auch Plato das Bedürfnis, den Inhalt seines Denkens aus der abstracten Form des Begriffs in den concreten einer idealen Anschauung zu übersetzen; die in den Dingen verschlungenen Bestimmungen „verdichten sich zu selbständigen Wesen, die Begriffe werden zu Ideen."

Wie sehr übrigens das mathematische Interesse bei der Ausprägung der Idee zur Substanz mitwirkt, kann auch dadurch bewiesen werden, dass Plato die Idee, und zwar nach ihrer Bestimmung als *οὐσία*, in mathematischer Ausdrucksweise als *ὑπόθεσις* bezeichnet,[1]) als die „sichere Voraussetzung," den festen gewissen Grund, von dem aus eine befriedigende Erklärung der Erscheinungswelt sich gewinnen lasse. Dass Plato durch dieses Prädicat der *ὑπόθεσις* das Wesen der Ideen hat ganz besonders kennzeichnen wollen, bezeugt neben anderm der Gebrauch dieses Wortes in Parmenid. 128 D. 137 B, wo es den obersten Satz eines philosophischen Systems bezeichnet, der dessen Kern und Gehalt enthält, so zu sagen den Schlüssel und Erklärungsgrund zu allen einzelnen Sätzen desselben angibt. — Die auf die Dinge beschränkte mechanische Naturerklärung zurückweisend, weil sie die Ethik nicht berücksichtige, hat er zu den *λόγοι* seine Zuflucht genommen, um in ihnen „die Wahrheit des

[1]) Vgl. Cohen, Marburger Rectoratsprogramm 1878, S. 25.

Seienden“ zu erschauen (Phaed. 99 E). „Diesen Weg also schlug ich ein, und indem ich jedesmal den Vernunftgrund (λόγος) zum Grunde lege (ὑποθέμενος), den ich für den stärksten halte, setze ich, was mir mit diesem übereinzustimmen scheint, als wahrhaft seiend, es mag nun von einer Ursache die Rede sein oder von was nur sonst, was aber nicht, als nicht wahrhaft.“ Und damit „stelle ich nichts Neues auf, sondern was ich schon sonst immer und so auch in der eben durchgeführten Rede nicht aufgehört habe zu sagen. Ich will nämlich gleich versuchen, Dir die Art der Ursache zu beschreiben, womit ich mich beschäftigt habe, und komme wiederum auf jenes Vielbeschwatzte zurück und gehe davon aus, indem ich die Voraussetzung mache (ὑποθέμενος), es gebe ein Schönes an und für sich und ein Gutes und ein Grosses und so alles andere (Phaed. 100 A, B).

Indem der λόγος oder das νοητόν, wie an anderer Stelle (Phaed. 80 B. 81 B. 83 B) gesagt wird, als ὑπόθεσις gesetzt wird, erhält es die „Benennung“ (Phaed. 92 D), „das Siegel des Seins“ (ibid. 75 D. 78 D), wodurch es als Erkenntniswert beglaubigt wird, das νοητόν wird zur οὐσία.

Was war nun aber die Ursache, beide so scharf zu trennen? Und warum wird gerade, dass sie οὐσία sein soll, an der Idee mit solcher Einseitigkeit hervorgehoben? Denn das scheint doch ein Widerspruch: wenn die Idee als νοητόν doch eben nichts weiter als Vorstellung sein kann, warum dies nicht klar und bestimmt ausgesprochen werde? welche Veranlassung denn vorgelegen, die Idee, wenn sie anders aus der δόξα hervorgegangen, in geradem Gegensatz zu diesem flüssigen Gedankending und mit völliger Verhüllung ihres Ursprungs, als etwas Festes, Beharrendes, ausser aller Beziehung zu einem Subject Stehendes, von aller Bestimmung desselben Unabhängiges, also von der δόξα Grundverschiedenes zu beschreiben? Es müssen hierfür noch andere Bedingungen vorgelegen haben, als die bisher angeführten. Wie wir wissen, ist Platos Philosophiren nicht ausser Zusammenhang mit dem ihm vorhergehenden zu verstehen, und so werden wir denn auch hier innere Beziehungen und Gedankenzusammenhänge zu vermuten haben.

Dem ist in der Tat so. Es ist nachgewiesen, dass die Idee nicht einseitig als οὐσία oder νοητόν allein zu fassen ist, sondern dass sie beides zugleich sein muss. Damit hat die Ansicht der „Freunde der Ideen“ — hinter denen Plato selbst

zu stehen scheint, sind sie ihm ja doch eine „alte Bekanntschaft“ (Soph. 248 B) und ihre Philosophie trägt Platonische Färbung — obgesiegt, „dass die wahrhafte οὐσία bestehe in gewissen Vorstellungen und unkörperlichen Gedankenbildern“ (ibid. 246 B), und „das Seiende sei als Gedankenbild stets ebenso und in derselben Weise“ (ibid. 252 A), und es scheint damit „der Riesenkampf“ zwischen Materialisten und Idealisten über das Wesen des wahren Seins geschlichtet (Soph. 246 A—C). — Indem Plato die Idee als festes Ding und als beweglichen Gedanken beschreibt, geht er einmal ein auf jene Denkrichtung, wie sie durch den Eleatismus vertreten wird, der nur ein Festes, ewig unveränderlich Beharrendes (freilich nur sinnlich Gedachtes) als das wahre Sein will gelten lassen, und insofern wird man wohl den Platonismus „die wissenschaftliche Fortsetzung der Eleatischen Philosophie“ nennen dürfen, „in der Art nämlich, in welcher eine solche auf idealistischem Standpunkt möglich und notwendig wurde“ (Ribbing I. S. 58). Zum andern tritt er damit denen entgegen, die das Seiende in den Schein des Werdens auflösen und nur in dem ewig Beweglichen es finden, mögen sie ihre „Sprüchlein“ (Theaet. 180 A) von den Sinnendingen sagen, wie die Herakliteer (ibid. 179 D—180 D. 182 D. 183 A, B), oder dieselben auf die Gedankenwelt übertragen, hier alle objective Realität leugnend und die Subjectivität der Willkür und des Scheins auf den Schild erhebend, wie die Sophistik.

Eben dieser Gegensatz zur Sophistik, der im Kopf des Erfinders der Ideenlehre arbeitet und bestimmend auf dieselbe einwirkt, ist es nun, der den scheinbaren Widerspruch veranlasst hat, dass die Idee, obwohl ihrem Wesen nach νοητόν, doch vorzüglich als οὐσία auftritt,[1]) und es gibt sich dieser Gegensatz

[1]) Vgl. Ribbing I. S. 62. Plato trat „ebenso wie Sokrates in directer und ausdrücklicher Opposition gegen die Sophistik auf.“ Mit diesem Ausgangspunkt von dem Skepticismus, war eben durch den Inhalt der Denkweise, die widerlegt werden sollte, indirect auch das Problem gegeben, das zu lösen war. Das zur Wahrheit erhobene Resultat der Sophistik war, dass es ausser oder unabhängig von dem Menschen selbst und seinem Wissen in der durch Erfahrung gegebenen Wirklichkeit keine absolute Realität gebe. Ist nun die reelle und empirische Objectivität nicht mehr absolut gültig, so ist die Aufgabe, um dem Leben und der Wissenschaft einen objectiven Inhalt wiederzugeben, „statt ihrer in einer idealen und rationellen, innerhalb des Menschen selbst gegebenen Objectivität, sowohl in theoretischer Hinsicht

einen so scharfen Ausdruck, weil es die falschen Folgerungen zu bekämpfen gilt, welche eine von einem verderbten Zeitgeist irre geleitete Philosophie aus einem an sich richtigen Grundsatz gezogen, dessen Verständnis und Anerkennung sie eben dadurch gehindert hat.

Das Verdienst der Sophistik bestand darin, dass sie den Grundsatz der Subjectivität, der im öffentlichen Leben bereits zu tatsächlicher Geltung gekommen war, in das Gebiet der Philosophie eingeführt und auf Fragen der Wissenschaft angewandt hatte. Wie nun der sophistische Zug die ganze Zeit beherrscht, so steht auch Plato, als ein Kind seiner Zeit, in dieser Geistesströmung, und mit den ethischen Zwecken, die er verfolgt, fühlt er wohl die Bedeutung und die Fruchtbarkeit des sophistischen Princips, ohne dessen Anerkennung ja von einer Ethik, die sich nur auf Freiheit gründen kann, keine Rede sein konnte. So wird denn dieses Princip, als das Grundprincip des Idealismus, von ihm auch anerkannt, denn wenn er im Cratylus zu der von Hermogenes (384 D) vertretenen Behauptung, „keine Benennung komme einem Dinge von Natur zu, sondern durch Feststellung und Gewohnheit (*νόμῳ καὶ ἔθει*) derer, welche die Wörter zur Gewohnheit machen und gebrauchen," bemerkt, dass „vielleicht doch etwas daran sei" (385 A), so ist das eine offenbare Zustimmung, wie ihm ja auch im Theaetet der Satz des Protagoras, „dass etwas das auch ist, als was es jedem erscheint," „sehr gut gefallen hat" und „vortrefflich gesagt" zu sein scheint (Theaet. 161 C. 162 D), daher er denselben selbst aufgenommen und vertieft hat. Aber doch dünkt es ihm, wie er den Hermogenes im Cratylus (385 E) sagen lässt, mit diesem Satze „nicht ganz so sich zu verhalten." Was seinen entschiedenen Widerspruch hervorruft, ist die uneingeschränkte Geltung, welche die Sophistik demselben einräumt, durch welche sie die Welt von dem Menschen als Sinnenwesen abhängig macht und die *αἴσθησις*, und das heisst die Willkür und den Zufall, zum ausschliesslichen Massstab des Erkennens erhebt. — Für die Erscheinungswelt freilich hat jener Satz

---

das Wahre an seinem Wissen, als in praktischer das Gute für sein Handeln, und endlich in allgemein philosophischer und ontologischer das Seiende in allem Wirklichen aufzuzeigen" (S. 66 vgl. S. 72).

(das ist „seine verborgene Wahrheit“ [Theaet. 155 E]) unbegrenzte Gültigkeit und für Sinnendinge ist gewis die αἴσθησις alleinige Richtschnur: „Warmes, Trockenes, Süsses und alles andere dieses Gepräges“ ist für jeden so beschaffen, wie es ihm erscheint (ibid. 171 E), und „von dem Weissen, Schweren, Leichten, kurz allen Dingen ohne Ausnahme von dieser Art“ (178 B) ist „jedes das Mass seiner eigenen Weisheit“ (161 C), aber es gibt ja, nehmen wir doch an, noch andere Seinsdinge als sinnlich wahrnehmbare, es gibt auch Gedankendinge, Ideen. Zu welchen Folgerungen aber würde es führen, wollte man den für die αἰσθητά gültigen Satz auch auf die νοητά übertragen! Würde auch für diese der Mensch schlechthin, d. h. der Mensch als Sinnenwesen, als Massstab zugelassen, dann könnte man statt dessen ebensogut „das Schwein oder den Pavian oder noch ein seltsameres derjenigen Geschöpfe, die Wahrnehmung besitzen“ (161 C), als Mass annehmen, indem sich ja dann der Mensch „hinsichtlich der Weisheit nicht von irgend einem Thiere unterschiede“ (162 E). Thiere aber, das ist der Gedanke, haben doch keine Ideen, keine Ethik, und so käme denn als der Weisheit letzter Schluss heraus, dass es überhaupt nichts derartiges gebe. In der Tat behaupten denn auch jene Sensualisten, „nur dasjenige sei, was sie geradezu mit beiden Händen greifen können, Handeln und Entstehen und alles Unsichtbare aber lassen sie nicht für etwas, was da wirklich ist, gelten“ (155 E). Nach ihnen gibts überhaupt kein festes Sein, sondern nur „ein Sein in Bewegung“ (177 C), und demgemäs sind sie auch von dem Schönen und Guten, dem Gerechten und Ungerechten „zu behaupten geneigt, dass es davon von Natur nichts gebe, was seine eigentümliche οὐσία habe, sondern dasjenige, was allen so erscheine (τὸ κοινῇ δόξαν), dann zum Wahren werde, wann und so lange es erscheine“ (172 B. 157 D). Soll nun aber auch hinsichtlich der ethischen Begriffe „jeder für sich allein seine eigenen noch dazu insgesammt richtigen und wahren Vorstellungen haben“, diese also keiner Prüfung bedürfen, um als richtig gelten zu können (161 D), dann würde auch in die Ethik das Schwankende und Unsichere hineingetragen, durch das das Gebiet der Wahrnehmung sich kennzeichnet, und da den Ideen keine objective Gültigkeit zuzusprechen sein würde, wäre keine Regel vorhanden, die für das sittliche Verhalten

eines jeden unbedingt verpflichtend wäre, mit einem Worte, es gäbe keine Ethik.

Ist nun gewis auch für Gegenstände der Wahrnehmung eines jeden Vorstellung von gleicher Gültigkeit, so kann doch für die unsichtbaren Seinsdinge, für die φρόνησις, für die Ideen, „weder der Hund noch der erste beste Mensch“ als Mass gelten (Th. 171 C. vgl. 171 E. 172 A), sondern nur der, der eine μάθησις oder ἐπιστήμη von denselben erworben hat (179 B). Die Bestimmung dessen, was geschehen soll, des Praktischen, und das ist doch das Gebiet der Ethik, fällt nicht dem Menschen zu, wie er schlechthin gerade ist, dem ersten Besten, dem nach zufälligen Eindrücken seine sittlichen Vorstellungen bildenden ἄνθρωπος αἰσθανόμενος, so dass es dem Meinen und Belieben des einzelnen überlassen bliebe, zu bestimmen, was sittlich sei und was nicht, und jeder sich seine eigene Ethik zurecht machen dürfte, was dann eben nicht mehr Ethik zu nennen wäre, sondern das ist nur Sache des ἄνθρωπος φρόνιμος (183 C. 169 D. 178 D. 179 C), und das ist eben der Philosoph, der nach festen wissenschaftlichen Grundsätzen in seinem Denken Bestimmungsgründe des Willens findet, die allgemein gültig und verbindlich sind, weil sie sich als solche jedem Denken mit zwingender Notwendigkeit ankündigen; diese bilden den Inhalt der Ethik. — Denn was ist denn Ethik? Ist sie blos eine Summe von Regeln für mögliche sittliche Handlungen, so brauchts dazu nicht der gewaltigen Anstrengung eines Systembau's und Ideen sind unnötig; denn was die Idee leisten soll, kann ebenso gut eine δόξα ἀληθής vertreten, da ja beide inhaltlich gleich sind. Die Idee des Gerechten gibt genau dasselbe an, was die δόξα ἀληθής dieser Tugend ausdrückt, und das aus solchen wahrhaften Vorstellungen hervorgehende Handeln ist nicht minder ein sittliches als das, welches durch die gleichinhaltliche Idee bestimmt wird. Aber es handelt sich hier um etwas ganz anderes. Nicht das ist die Aufgabe, einzelne Bestimmungsgründe zum Handeln zusammenzustellen, die unter äussern Einflüssen und je nach Umständen und Verhältnissen sich verändern können — die sind schon bekannt und vorhanden — sondern das ist die grosse Frage, wie Sittlichkeit überhaupt möglich sei, worauf sie sich gründe? Die Rechtmässigkeit ihrer Ansprüche, die Geltung der Forderungen, die sie erhebt, gilt es nachzuweisen, die wissen-

schaftliche Grundlage für ein System der Willensbestimmungsgründe zu legen, allgemein gültige und notwendige Regeln, „durch die Vorstellung des Grundes gebundene“ wahrhafte Vorstellungen (Meno. 98 A) zu finden, auf die sich eine Verpflichtung zum sittlichen Handeln gründen lasse. Wo liegt das Zwingende für uns, nach solchen Gesetzen unser Handeln einzurichten, die Notwendigkeit eines sittlichen Wollens? Was verbindet und verpflichtet uns überhaupt sittlich zu handeln? Das ist die grosse Frage.

Der δόξα ἀληθής geht dieses Zwingende und unbedingt Verpflichtende ab, die Notwendigkeit. „Hast du nicht gemerkt, wie die auf keiner ἐπιστήμη beruhenden δόξαι etwas Hässliches sind, von denen die besten blind? Oder scheinen dir die ohne Einsicht etwas Richtiges Meinenden (οἱ ἄνευ νοῦ ἀληθές τι δοξάζοντες) in irgend etwas von den Blinden sich zu unterscheiden, die ihren Weg richtig treffen? ... In nichts.“ (Rep. VI, 506 C). Nur für eine Zeit, nur so lange als die Seele sie festhält, ruft die wahrhafte Vorstellung ein sittliches Handeln hervor, allmählich aber aus der Seele entschwindend lässt sie den nach ihr Handelnden bisweilen das Ziel treffen, bisweilen auch verfehlen (Meno. 97 C), man kann nach ihr wohl sittlich handeln, aber man braucht es nicht, es fehlt die Nötigung. Für das Handeln im bürgerlichen Leben mögen solche Regeln noch angehen (Meno. 99 B), aber die Ethik darf auf solchen schwankenden Untergrund nicht bauen, wenn sie eben Ethik, d. h. wissenschaftliche Begründung der Pflicht des sittlichen Handelns, und nicht eine Sammlung moralischer Vorschriften sein will, in welchem Falle sie ihren Zweck vollständig verfehlen würde. In ihr kann es darum kein Meinen, kein „ungefähres Vorstellen“ (Soph. 267 C, D), sondern nur ein Wissen geben, die Ethik ist ἐπιστήμη.

Dieses Wissen der Ethik kann nun nicht durch Vorstellungen schlechthin gewährleistet werden, sondern es wird nur in solchen δόξαι ἀληθεῖς gefunden, die in der Seele gebunden, d. h. für objectiv erklärt sind, in den Ideen. Nun aber erhebt sich hier das Bedenken: kann die Idee, wenn sie eine allgemein gültige und notwendige Regel sein soll, dann noch Vorstellung sein, mit welcher, als etwas Werdendem, Flüssigem sich der Begriff des unsichern wechselnden Gedankenspiels verbindet, dem keine objective Realität zugestanden werden kann? — Das Denken

fühlt, dass, wenn dieser Makel der Herkunft nicht verwischt wird, die sophistische Oberflächlichkeit und Wortfechterei (Soph. 232 B. ff. 253 A) einseitig an diese Bestimmung sich klammern wird, um aus dem an sich richtigen Satze die unrichtige Folgerung zu ziehen, auch eine zur Idee erhobene Vorstellung sei von dieser Art, und was von allen Vorstellungen gelte, müsse auch von den ethischen behauptet werden: sie haben Gültigkeit nur für den, der sie eben hat, objective aber, d. h. allgemein und bedingungslos geltende, ewig feststehende und ganz notwendige Vorstellungen gebe es nicht, die Bestimmung dessen, was geschehen solle, bleibe der allgemeinen Vereinbarung überlassen, und die Dauer seiner Gültigkeit hänge von dem Gutdünken derer ab, die es bestimmen; die Idee sei ein *νόμος*, „den wir selbst willkürlich machen" (Gorg. 483 E). Mit dieser Bestreitung aller Objectivität entzieht aber die Sophistik der Ethik, deren Möglichkeit eben auf der Wirklichkeit eines Objectiven beruht, den Boden unter den Füssen und macht diese selbst unmöglich.

Solche einseitige Geltendmachung einer die Objectivität ausschliessenden Subjectivität fordert daher Platos entschiedene Entgegnung heraus, und es hat dieselbe die bleibende Bedeutung, dass sich in ihr die Wissenschaft mit einem Princip abfindet, dessen Wahrheit sie sich nicht verschliessen kann. Die Idee, die die Grundlage der Ethik bildet, muss sicher stehen, und um ihr diese Sicherheit zu geben, um sie der Zufälligkeit und Willkür, dem verderblichen Schein des sinnlichen Werdens, in den ihr Ursprung sie verfallen lässt, zu entziehen (Cratyl. 386 D. 387 D), beschreibt er die Ideen als starre feste Substanzen, die ein unwissenschaftliches oberflächliches Verfahren, wie es die Sophistik in einer so hochwichtigen Sache wie die Tugend beliebt, von vorneherein abschneiden und durch die nun das sittliche Urtheil „fest und wohl verwahrt ist mit eisernen und stählernen Gründen" (Gorg. 509 A). Und in der Tat war es auch notwendig, einem Zeitgeist, der die Auflösung des Bestehenden und das Zerbrechen aller bisher gültigen, festen Normen sich zur Aufgabe gesetzt hatte, dem die Gesetze als nicht unbedingt verpflichtend und verbindlich, und die Sittenvorschriften nur als willkürliche Anordnungen gelten (Gorg. 482 E—484B. 491 E—492 D), in der Wissenschaft gleichsam

eine eherne Mauer entgegenzustellen, an der die Angriffe skeptischer Verflüchtigung und Zersetzung sich brechen mussten. Diesen Gedanken bringt Plato in um so härterer und schrofferer Weise zum Ausdruck, je näher er der Sophistik innerlich verwandt sich fühlt; und je mehr er ihr Grundprincip als richtig anerkennen muss, desto grösserer Anstrengung bedarf es für ihn, dessen falscher Folgerungen sich zu erwehren, weil er sehr wohl fühlt, dass der Irrtum, tritt er verbunden mit der Wahrheit auf, stets einen verdunkelnden Schein zurückwirft auf diese. Aus diesem Grunde kann Plato den sophistischen Irrtum nicht bestimmt genug abweisen, alles in ihm empört sich gegen diese Verirrung, denn so ausgelassen er auch zuweilen „die Streitkünstler und Wortfechter" auftreten lässt, überall blickt doch der tiefbeleidigte sittliche Ernst durch, der sich von der Leichtfertigkeit jener in ethischen Fragen im Innersten abgestossen fühlt, und so ist denn im letzten Grunde das Interesse an der Ethik die Ursache, dass über die Geburtsstätte der Idee für den Uneingeweihten ein Schleier ausgebreitet liegt, der sie als ein über der δόξα hoch Erhabenes und von ihr nach jeder Richtung hin Grundverschiedenes erscheinen lässt. Damit ist die Idee aus der durch ihre Entstehung ihr anklebenden Subjectivität im schlechten Sinn herausgehoben und zum objectiven Erkenntnisgrund gestempelt, das νοητόν ist zur οὐσία geworden.

Was gesucht wurde, ist nun gefunden: eine Erkenntnis, die einen an sich etwas bedeutenden Inhalt hat, dessen Geltung gänzlich unabhängig ist von einer sinnlichen Wirklichkeit, auf die er etwa bezogen werden könnte. Eine objective Realität ist gesichert in jener „wahrsten Erkenntnis" (Phileb. 58 A), deren Schätzung nicht bedingt ist von der handwerksmässigen Erwägung, was sie nütze, denn es ist nicht die Frage, „welche τέχνη oder welche ἐπιστήμη vor allen andern den Vorzug verdiene, weil sie die umfassendste und trefflichste und den grössten Nutzen uns gewährende sei, sondern welche die Klarheit und Genauigkeit und die zuverlässigste Wahrheit im Auge hat, wenn sie auch beschränkt sei und beschränkten Nutzen gewähre" (Phileb. 58 C. vgl. 55 E. 56 D—57 C). Durch die οὐσία sind allgemeine Wahrheiten nachgewiesen, Geltungswerte, die nicht aus der sinnlichen Wirklichkeit herstammen und doch die Bedingung ihres Daseins — und das kann ja nur ein vor-

gestelltes sein — sind, Gedankengründe, Gesetzmässigkeiten, die alles Dasein und Geschehen, Dinge so wie Handlungen bestimmen [1]).

Es war also für Plato eine unbedingte Notwendigkeit, seine Idee zu hypostasiren, und weit entfernt, dass diese Tatsache der Erklärung Schwierigkeit bereitete, würden wir vielmehr uns in Verlegenheit befinden, wenn wir sie nicht zu verzeichnen hätten. Diese Tatsache gibt uns nun zugleich auch Aufschluss darüber, in welchem Sinne Plato als Vertreter des subjectiven Idealismus bezeichnet werden dürfe. — Brandis (II a. S. 297), dem Zeller (II. 1. S. 619) beipflichtet, hat die Ansicht ausgesprochen, dass dem ganzen Altertum der subjective Idealismus fremd sei. Versteht man unter dem Bezeichneten eine Denkrichtung, die ihren Ausgangspunkt von einem Subject genommen hätte, welches die Welt aus seinem Bewusstsein heraus sich erbaut, und dem darum die Idee als ein von seinem Denken schlechthin abhängiges Gebilde, als blos subjective Vorstellung erschienen wäre, so müssten wir Brandis ohne weiteres zustimmen, denn das wäre ein Gedanke, der Plato durchaus fern gelegen, wie er sich denn auch durch nichts in seinen Schriften belegen lässt [2]). Ist aber die Meinung die, dass Plato überhaupt kein Bewusstsein von der Bedeutung der Subjectivität gehabt haben könne, wie es notwendig, um ihn als Vertreter des kritischen Idealismus bezeichnen zu können, so müssen wir uns aus denselben Gründen, die wir oben (S. 44) bei dem Nachweise, wie der neuere Begriff der Denkgesetzmässigkeit in der griechischen Philosophie sich habe ausdrücken können und müssen,

---

[1]) Lotze (Logik S. 494) sagt, damit sei dem Gedanken des Sokrates, „dass die Begriffe des Guten und des Bösen, des Gerechten und des Ungerechten ihren eigenen festen und unveränderlichen Sinn haben, den nicht das subjective Belieben bald so, bald anders bestimmen könne, sondern dem als einer gegebenen und beständig mit sich selbst identischen Bedeutung jeder den Inhalt seiner dies Gebiet berührenden Vorstellungen lediglich unterzuordnen habe", die wissenschaftliche Begründung gegeben, und in den Ideen diejenige Wahrheit verwertet, „die unserer Vorstellungswelt innerhalb ihrer selbst und noch abgesehen von ihrer Übereinstimmung mit einem vorausgesetzten jenseitigen Wesen von Dingen angehört."

[2]) Gegen solche Ansicht erklären sich auch Lotze, Logik S. 503, und Ribbing I. S. 85.

geltend gemacht haben, auf's entschiedenste gegen diese Ansicht aussprechen. Was für Anhaltspunkte hätte man denn für eine solche Behauptung? Einzig doch nur die Form, die dem Anschein nach auf keinen Idealismus hindeutet. Freilich, einen subjectiven Idealismus in einer so subjectiv ausgeprägten Form, wie ihn die neuere Philosophie erzeugt hat, konnte Plato nicht vertreten, vielmehr musste derselbe in der Verhüllung auftreten, wie sie die eigentümliche Beanlagung des Philosophen, die Zwecke der Darstellung und der Charakter und die Bedürfnisse seiner Zeit mit Notwendigkeit erzeugten, und für diesen, so zu sagen in plastischen Formen krystallisirten Idealismus ist es vielleicht ein glücklicher Ausdruck, wenn Ribbing (I. S. 70. vgl. S. 68) denselben als den des absoluten Idealismus in objectiver Form bezeichnet[1]).

Die Ursache, warum man Plato einen subjectiven Idealismus nicht hat zutrauen wollen, mag wohl in der Meinung zu suchen sein, dass, wenn die Idee blosse Vorstellung sei, dadurch alle Objectivität in Frage gestellt werde, während doch Plato durch seine οὐσία eine solche gerade habe herstellen wollen. — Dieser Irrtum ist vielfach darauf zurückzuführen, dass mit dem, was Objectivität sei, nicht stets ein klarer Begriff verbunden wird. Man behauptet, dass es etwas Objectives geben müsse, aber man vergisst zu fragen, wie denn ein solches möglich sei, wie und woher es entspringe? Solche Fragestellung wird abgelehnt, indem durch die Frage nach einem Grunde und Ursprung der Charakter des Objectiven schon gefährdet erscheint. Im allgemeinen versteht man darunter etwas für Jedermann Feststehendes, von aller Welt für wahr Angenommenes, die Tatsache, um Platos eigene Worte zu gebrauchen, „dass die Dinge ein bestimmtes ihnen selbst eigentümliches Wesen haben, nicht in Beziehung auf uns und durch uns, durch unsere Vorstellung hin und her gezogen, sondern an und für sich selbst dem ihnen von Natur gewordenen Wesen nach bestehen“ (Cratyl. 386 D). Sei nun das der Sinn der Objectivität, die in der Idee geborgen werden solle, so könne diese, schliesst man weiter, keine Vor-

[1]) Ribbing macht (S. 68) darauf aufmerksam, selbst auf idealistischem Standpunkte — und darin zeige sich eben die antike Weltanschauung — gehe die Frage doch aus „von einem — immerhin auch idealen — Dinge, nicht, wenigstens nicht von Anfang her, von einem absoluten Subject oder einer ideell gefassten Persönlichkeit.“

stellung sein, weil sie ja damit dem wieder unterworfen würde, dem sie durch das Objectivsein eben entzogen werden sollte, denn mit Vorstellung — und das ist die verhängnisvolle Täuschung — hat man sich gewöhnt, nur den schlechten Sinn des Willkürlichen, Zufälligen zu verbinden, und man stellt ihr die Ideen gegenüber, als wären sie etwas von Vorstellung Grundverschiedenes, während sie doch trotz aller ihrer Erhabenheit nichts anderes sind, als eben Vorstellungen, aber objective Vorstellungen. — So kommt denn das Denken dazu, das, was von der Meinung des einzelnen nicht angefochten werden, das über allen und für alle gelten soll, d. h. das Objective, als ein ausser uns Vorhandenes, also räumlich Getrenntes zu setzen, das es mit der sinnlichen Vorstellung eines von Ewigkeit her Daseienden umwebt, während dasselbe doch nur darin sein Sein hat, dass es von menschlichen Subjecten gedacht wird. Angenommen auch, dass die Objectivität von aussen uns gesetzt würde, insofern wir sie denken, hat sie in uns einen Anfang und ihr Sein. Nicht als ob sie erst dadurch Geltung erhielte! sie gilt immer, auch in dem Augenblick, wo wir sie gerade nicht denken — aber wenn man sich das Sein der Denkgesetzmässigkeit denken, um nicht zu sagen vorstellig machen will, lässt es sich nicht anders als in jener Weise aussprechen, es sei nur, indem es gedacht werde. Eine weitere Erklärung ausser der negativen Bestimmung, das im Denken Seiende nicht in sinnlicher Veranschaulichung als Dasein zu denken, gibt es nicht, ähnlich wie es auch nicht weiter deutlich zu machen ist, dass die Idee des Guten der Urgrund alles Seienden sei: „davon weiss wohl nur ein Gott, ob es mit der Wahrheit zusammentrifft.“ (Rep. VI, 517 B.)

Eine andere Objectivität als die, welche durch das denkende Bewusstsein begründet wird, lässt sich nicht auffinden[1]); und wollte man gleich eine vom „überhimmlischen Ort“ herabholen, so müsste sie doch auch erst von Menschen gedacht werden. Scheint die Objectivität um dieses Ursprungs willen dem schlechten Sinn zu verfallen, den man mit Subjectivität verbindet, so ist zu beherzigen, es gibt eine Subjectivität im schlechten Sinn, die die Willkür und den Zufall entstehen lässt, und es gibt eine Subjectivität im guten Sinne, die die Objectivität

[1]) Vgl. Ribbing, I. S. 130. cit. S. 21, Anm. u. I. S. 66. cit. S. 47, Anm.

nicht nur nicht ausschliesst, sondern geradezu fordert und erst möglich macht, denn das Subject, das sie stiftet, ist nicht der erste beste Mensch, sondern die Menschheit, insofern sie denkt; es ist die Wissenschaft, die eine solche in denen, die da denken, feststellt. Und was sie feststellt ist darum allgemein gültig und verbindlich, weil sie damit nur das wiedergibt, was jeder selbst in sich finden würde, wenn er forschte; ihre Forderungen und Regeln, für die eine solche Objectivität beansprucht wird, sind nur eine Vergegenständlichung des Gedankenlebens der einzelnen, durch welche diesen ihr Wollen zu klarem Bewusstsein erhoben wird. Nur eine solche Objectivität, die aus der Subjectivität geboren wird, vermag den Widerstreit zwischen *νόμος* und *φύσις*, wie er den Gorgias (482 E ff. 491 E ff.) beschäftigt, zu schlichten, indem dadurch nachgewiesen wird, dass der *νόμος ὃν ἡμεῖς τιθέμεθα* nicht ein willkürlich angenommener ist, nicht der *τύραννος τῶν ἀνθρώπων*, der „vieles gegen die Natur erzwingt“ (Protag. 337 D), sondern ein mit dem *νόμος τῆς φύσεως* identischer, indem er von dieser *φύσις* selbst gefordert und gesetzt wird.

Eine solche Objectivität zu setzen, bezw. anzuerkennen, ist ein allgemeines Bedürfnis des forschenden Geistes, der gegenüber den Irrgängen und Grenzen, die er in seinem Denken findet, eines Festen, Beharrenden bedarf, das als Halt und Richtschnur für die Forschung gelten darf. Insbesondere ist es Bedürfnis eines ethisch gerichteten Geistes. Ein Geist, der bis in die Grundwurzel seines Seins hinein durchdrungen und im innersten Leben erfasst ist von der Idee, und in dessen Seele zugleich der „Bildermaler“ tätig ist, wie er es in Plato war, dem wird sich sein Schauen immer zu einem in plastischer Ruhe über ihm thronenden göttlichen Urbild verkörpern, von dem er seines Lebens Gestaltung abliest (Rep. VI, 484 C. 500 C, D); denn es ist dem Menschen Bedürfnis, aus dem Wechsel und der steten Unruhe des geistigen Ringens herauszuheben, was doch nur in dieser ewigen Bewegung Leben und Bestand hat; und was Besimmungsgrund des sittlichen Handelns sein soll, muss er sich als ein ihm Gegenständliches vorhalten, damit es unabhängig und losgelöst erscheine von dem in uns, womit wir mit dem Thier zusammenhängen (darum die Forderung der *λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος*, Phaed. 67 D), denn das ist der Schmerz eines edlen Geistes, dass das Erhabene im Menschen so nahe mit dem zusammenwohnt, was in das Niedrige uns sinken

lässt, obwohl es gleich gar nicht möglich wäre jenes zu denken, wenn wir dieses nicht empfänden, „denn notwendig muss es stets etwas dem Guten Entgegengesetztes geben“, „das haftet an der sterblichen Natur und an dieser Erde.“ (Theaet. 176 A). Die Sinnlichkeit muss dem Gedanken den Schwung und das Feinfühlige verleihen, damit eine Ahnungsschau sich bilden könne. Je gewaltiger nun diese innere Welt in ihrer heiligen Erhabenheit dem Geist aufgeht, in dem die Phantasie eine Lebensmacht ist, desto tiefer wird der wahrhaft von ihr ergriffene Mensch vor dem, dem er sein geistiges Sein verdankt, anbetend niedersinken, als wäre es ein völlig Fremdes, und er wird nicht Worte finden können und die glänzendste Sprache wird ihm zu arm sein, sein Schauen in menschlicher Rede zu verkünden (vgl. Sympos. 211 A ff.), und dennoch wird auf der schwindelnden Höhe der Idee (Theaet. 175 C) das stolze Bewusstsein ihn durchglühen können, nicht, dass das sittliche Urbild, dem er nachstrebt, ein von ihm abhängiges Denkgebilde, wohl aber, dass es von seinem Eigenen sei, was er gedacht; denn mag man sich auch nicht in jedem Augenblick, wo man sittliche Ideen anerkennt, ihres Ursprungs bewusst sein, ja mag dieser Gedanke gar mehr oder minder zurücktreten müssen, so ist er doch mit dem ihn begleitenden Drang, das innere Leben aus sich heraus zu gestalten, die Bedingung, sich überhaupt Ideen für sein Handeln zu setzen. Was ethisches Gesetz sein soll, muss einmal, damit es eben Gesetz sei, als etwas über uns Stehendes, von uns Unabhängiges erscheinen, aber damit es auch Gesetz für uns sei, muss eine Stimme in unserm Innern es erst anerkennen, denn der Philosoph, „in wahrer Freiheit und Musse auferzogen“ (Theaet. 175 D), kann keinem Gesetz sich beugen, das er als einen ihm aufgedrungenen Zwang empfinden müsste, er muss es aus sich selbst hervorgegangen sehen.

L. Reiter, Herzogl. Hofbuchdrucker, Dessau.